نه‌شرقی، نه‌غربی،
انسانی

تألیف دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

Call No.__________ Date____________

Acc. No.__________

K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of *.06 P.* will be levied for each day. If the book is kept beyond that day.

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر

بها : ۸۴۰ ریال

شمارهٔ ثبت کتابخانهٔ ملی : ۱۹۷۹ - ۳۶/۱۱/۴

GIFT

IQBAL LIBRARY
UNIVERSITY OF KASHMIR

Acc. No. ______ Call No. ______

1. This book should be returned on or before the last date stamped.
2. Overdue charges will be levied under rules for each day if the book is kept beyond the date stamped above.
3. Books lost, defaced or injured in any way shall have to be replaced by the borrowers.

Help to keep this book fresh and clean

IQBAL LIBRARY
UNIVERSITY OF KASHMIR

Acc. No. 7054 Call No.

1. This book should be returned on or before the last date stamped.
2. Overdue charges will be levied under rules for each day if the book is kept beyond the date stamped above.
3. Books lost, defaced or injured in any way shall have to be replaced by the borrowers.

Help to keep this book fresh and clean

اهدائی
با احترامات فائقه
دکتر شمس الدین احمد
رئیس بخش فارسی دانشگاه کشمیر
سری نگر کشمیر (هند)
1 AM - 5572
24792

نه شرقی، نه غربی - انسانی

مجموعهٔ مقالات، تحقیقات، نقدها، و نمایشواره‌ها

عبدالحسین زرین کوب

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc. No 179047
Dated 31-5-83

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر

زرین کوب، عبدالحسین
نه‌شرقی، نه‌غربی - انسانی
چاپ اول: ۱۳۵۳
چاپ دوم: ۲۵۳۶ شاهنشاهی
چاپ: چاپخانهٔ سپهر- تهران
حق‌چاپ محفوظ است.

مقدمه

کتاب حاضر مجموعه‌یی از نوشته‌هاست که بعضی از آنها مربوط به همین سالهای اخیرست و اینک متن کامل آنها برای اولین بار انتشار می‌یابد. پاره‌یی دیگر آثاری از گذشته است که بعضی از آنها نزدیک سی سال از انتشارشان می‌گذرد و بااینهمه دوستان جوانی که این مجموعه به تشویق و انتخاب آنها فراهم آمده است آنچه را در آنها مورد بحث است هنوز از مسایل روز میشمرند. البته نوشته‌هایی از نوع آنچه در مجموعهٔ حاضر تحت عنوان روایات و صحنه‌ها و در مجموعهٔ سابق- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها - تحت عنوان اشارات و تنبیهات آمده است هنوز در بین اوراق منتشر نشده هست. به‌علاوه نقدها و بررسی‌های دیگرهم باقی است که شاید وقتی به نشر آنها اقدام باید کرد و اینهمه فرصتهای دیگر می‌خواهد و مجموعه‌های دیگر. در گزیدن محتویات مجموعهٔ حاضر به آنچه اقتضای وقت و در حدی که محدودیتهای مربوط به چاپ و کاغذ اجازه می‌داد اکتفا شد. هرچند عنوان کتاب از یک گفتار خاص نویسنده مأخوذست و در سایر نوشته‌های کتاب بهیچوجه اندیشه‌یی که مبنای این گفتار بوده است دنبال نشده است اما خواننده‌یی که حوصلهٔ تأمل و تعمق دارد ممکن است در پاره‌یی دیگر از این نوشته‌ها نیز نظیر اندیشه‌یی را که درین گفتار هست سراغ کند واز جمله نه‌فقط در تسامح کوروشی یا ادب و عرفان شرقی که درین مجموعه هست نقش شرقی را در برابر نقش انسانی پریده رنگ بیابد بلکه حتی شاید در وجود بابک و افشین ودر وجود ماکسی میلیا ویملیخا نیز تصویرانسانی را از تصویر شرقی و غربی نمایانتر و روشنتر جلوه‌گر ببیند. به چنین خواننده پرحوصله‌یی درود می‌فرستم.

تهران، مهرماه ۱۳۵۳

عبدالحسین زرین کوب

IQBAL LIBRARY
UNIVERSITY OF KASHMIR

Acc. No. 7054 Call No.

1. This book should be returned on or before the last date stamped.
2. Overdue charges will be levied under rules for each day if the book is kept beyond the date stamped above.
3. Books lost, defaced or injured in any way shall have to be replaced by the borrowers.

Help to keep this book fresh and clean

فهرست

۱. ایران درآینهٔ تاریخ 1-47

از گذشتهٔ باستانی ایران چه می‌توان آموخت؟ ۲_۱۰

تسامح کوروشی و مسأله وحدت امپراطوری در ایران باستان ۱۱_۲۶

نه‌شرقی، نه‌غربی ـ انسانی ۲۷_۳۹

چگونه می‌توان ایرانی بود ـ چگونه می‌توان ایرانی نبود؟ ۴۰_۴۷

۲. دین و فلسفه ۴۹-۱۴۳

یگانه یادوگانه؛ کشمکش خدایان در ایران باستان ۵۰_۸۵

کشمکش اهل کتاب درقلمرو اسلام ۸۶_۱۰۴

زندقه وزنادقه ۱۰۵_۱۲۶

ابن تومرت، مهدی مغربی ۱۲۷_۱۳۶

دربارهٔ داستان زندگی بوذاسف ۱۳۷_۱۴۳

۳. زبان و فرهنگ ایران ۱۴۵-۳۱۵

چند نکته در باب لغت‌نویسی ودشواریهای آن ۱۴۶_۱۶۷

نفوذ در دنیای شاهنامه ۱۶۸_۱۷۹

شاهنامه وایلیاد ۱۸۰_۱۹۰

خرابات ۱۹۱_۱۹۵

یادداشتهای حاشیهٔ گلستان ۱۹۶_۲۳۱

ادبیات عرفانی و ارزش انسانی آن ۲۳۲_۲۶۷

شیخ‌صنعان ۲۶۸_۲۷۶

از صبا تانیما ۲۷۷_۳۱۵

۴. اندیشه‌ها و یادداشت‌ها ۳۱۷-۳۸۳

آیندهٔ شعر ۳۱۸-۳۲۰
آشتی با ادبیات ۳۲۱-۳۲۳
دربارهٔ تأثیر شعر ۳۲۴-۳۲۹
شعر و عالم واقع ۳۳۰-۳۳۳
رسالهٔ لونگینوس ۳۳۴-۳۴۱
دربارهٔ تجدد ادبی ۳۴۲-۳۴۸
زیبائی در صحنهٔ نمایش ۳۴۹-۳۸۳

۵. بررسی چندکتاب تاریخ ۳۸۵-۴۶۳

شیوهٔ تاریخ در ایران باستان مشیرالدوله ۳۸۶-۴۰۲
ملاحظات انتقادی درباب تاریخ ایران کمبریج ۴۰۳-۴۵۴
تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی ۴۵۵-۴۶۳

۶. از اساطیر و فرهنگ عامه ۴۶۵-۵۱۸

ملاحظاتی درباب داستان رستم و سهراب ۴۶۶-۴۷۳
لولیان ۴۷۴-۴۸۲
یادداشتی دربارهٔ تعزیهٔ ماه محرم ۴۸۳-۴۸۸
سیاحت بیدپای ۴۸۹-۵۱۸

۷. روایات و صحنه‌ها ۵۱۹-۶۰۹

هاروت و ماروت (نمایشواره در سه پرده) ۵۲۰-۵۵۷
دربارهٔ اصحاب کهف: بودن یا نبودن... ۵۵۸-۵۸۰
بابك و بازگشت قهرمان: بابك خرمدین ۵۸۱-۶۰۹

۸. فهرست‌ها ۶۱۱-۶۴۹

۱

ایران در آینهٔ تاریخ

ازگذشتهٔ باستانی ایران چه می‌توان آموخت؟

علاقه به ایران باستانی چنان رسوخی در افکار ما دارد که حتی قسمت عمده‌یی از ادبیات عامه و آنچه طبقات روستاییان، کارگران، و عشایر ما در هنگام فراغت می‌خوانند از نوع رستم‌نامه، اسکندرنامه، برزونامه و امثال آنهاست. این علاقه نه فقط از وجود شهنامه‌خوانان مشهور عهد تیموری وصفوی پیداست، ازقول سعدی هم که صحبت از وجود شهنامه‌ها می کند و در سیرت پادشاهان راجع به‌یك پادشاه می گوید که «به‌مجلس او در کتاب شاهنامه می‌خواندند» بخوبی برمی آید. بعلاوه حتی قبل از سعدی شعر شاعران پراست ازتلمیحات راجع به پهلوانان و پادشاهان شاهنامه و وجود بعضی از قصه‌های نظامی عروضی و پاره‌یی حکایات راجع به سلاجقه و غوریان هم از آشنایی آنها با شاهنامه و از علاقهٔ طبقات مختلف به گذشته‌های باستانی ایران حکایت دارد. وجود منظومه‌هایی مثل سام‌نامهٔ خواجو، شهریارنامهٔ مختاری، و گرشاسپ‌نامهٔ اسدی که درعین‌حال حاکی از وجود توجه عامه به‌این قصه‌هاست نشان می‌دهد که بعداز فردوسی هم این علاقه به‌گذشته‌های باستانی دربین نویسندگان وگویندگان ما، کاستی نیافته است. چنانکه اقدام خود فردوسی درنظم شاهنامه نیز نشان می‌دهد که تا چه‌حد درخراسان پایان عصر سامانیان توجه به‌گذشته‌های باستانی وجود داشته است.

همچنین آزمایش ناتمام دقیقی و اقدام بلعمی در ترجمهٔ تاریخ طبری و سعی ابومنصور عبدالرزاق در تدوین یك شاهنامهٔ منثور نیز پاسخهایی بوده است به‌این احتیاج فکری ایرانیان در آغاز تجدید استقلال ملی خویش. حتی این شوق به احوال گذشتهٔ ایران در دورهٔ قبل ازعهد سامانیان و طاهریان از ایرانیان به اعراب هم سرایت یافت و بعضی‌از خلفای اموی نیز به اخبار واحوال گذشتهٔ ایران بادیدهٔ

علاقه نگاه می کردند. قبل از پایان عهد ساسانیان هم که خوتای نامك (= خدای نامه) به‌وجود آمد به‌سبب همین توجه به‌تاریخ گذشته بود، و اگر بتوان به‌اقوال بعضی از نویسندگان تورات و روایات کتزیاس یونانی اعتماد داشت، تواریخ ایام ودفاتر شاهی (= ضبط سلطنتی) نیز در خزاین پادشاهان قدیم ایران وجود داشت و این همه بی‌شك ناشی ازیك علاقهٔ کهن به‌اخبار باستانی است.

اما ازاین دنیای گذشته، از این دنیای باستانی که قرنهاست در ایران به‌چشم شوق و علاقه بدان می‌نگرند، امروز چه‌می‌توان آموخت؟ آنچه نفوس مهذب، از خود فردوسی گرفته تا نظامی و سعدی و حافظ از این گذشته‌ها آموخته‌اند عبارت بوده است‌از عبرت. «این که در شهنامه‌ها آورده‌اند/رستم و رویینه تن اسفندیار» نزد آنها فقط برای‌این بوده است که: «تا بدانند این خداوندان ملك/ کز بسی خلق است دنیایادگار». این البته یك تجربهٔ روحانی است که از تفکر در زوال جلال و عظمت انسانی دست می‌دهد و مشاهدهٔ ویرانه‌های مداین دربحتری و خاقانی همان احساس‌تأثر را به‌وجود می آورد که دیدار یك‌مومیایی مصر یا ویرانهٔ شهر پمپی در شاعر و نویسندهٔ اروپایی.

اما ورای عبرت اخلاقی، از تأمل دراحوال ایران باستانی، نکته‌های بسیار می‌توان آموخت. حتی داستانهای باستانی نیز که در شاهنامه‌هاست مثل تاریخ باستانی می‌تواند برای مورخ درسهای‌آموزنده تعلیم کند. در واقع این داستانها نیز غالباً ازیك عنصر تاریخی خالی نیست ونمی‌توان درآنها به‌چشم افسانهٔ صرف دید. به‌حقیقت غالب این افسانه‌ها بدون‌آنکه در وحدت و تمامیت خویش واقعیت تمام داشته باشند هم در اجزاء خود ممکن است مشتمل بر واقعیت تاریخی باشند هم در مفهوم وتعلیم خویش. از جزئیات این داستانها مورخ بسیاری از آداب و عادات و عقاید و رسوم کهن را می‌تواند بیاموزد و اگر طریقهٔ مطالعات تطبیقی را بکار بندد حتی می‌تواند به‌حاصل آن معلومات نیز تا حدی مطمئن باشد. چنانکه معنی و تعلیم داستانها هم حتی آنجاکه داستان‌پرداز در جزئیات داستان تصرفهای شاعرانه‌کرده باشد ممکن است ثابت مانده باشد و درست. از این‌روست که‌مورخ حتی به‌این داستانهای ملی‌که شعر وحماسه است به‌چشم تاریخ می‌نگرد و از آنها

تعلیم می‌جوید. چنانکه از داستان هوشنگ پیشدادی، آن‌گونه که مآخذ افسانه‌ها نشان می‌دهد، مورخ استنباط می‌کند که سلطنت اولین پادشاه چیزی از نوع قضاوت در دعاوی و تأمین عدالت بوده است و حمزهٔ اصفهانی خاطرنشان می‌کند که اورا می‌بایست به‌همین‌سبب پیشداد خوانده باشند. هرچند این وجه اشتقاق درباب کلمهٔ پیشداد که در «یشتها» پَرذات (= دادهٔ پیشین) آمده است درست نیست، اما اصل این تصور دربارهٔ مفهوم اولین سلطنت ایران یك نوع تصور قدیم و ریشه‌دار است چراکه دربارهٔ دیااکو مؤسس سلطنت ماد هم هرودوت از مآخذ خویش نقل می‌کند که مردم اورا به‌این‌سبب به‌سلطنت برگزیدند که تا دربین آنها قضاوت کند و تعدیات و اجحافات را رفع نماید. از روایات راجع به‌سلطنت جمشید که ظاهراً بین آریا-های هند و آریاهای ایران مشترك و مربوط به‌دورهٔ قبل‌از انقسام این‌دو دودهٔ مستقل آریایی است، مورخ می‌تواند تصوری از ادوار مربوط به مهاجرتهای آریایی و ازرسوم و عادات‌مشترك آنها در ادواری که قبل‌از پیدایش انشعاب درمحل واحدی زندگی می‌کرده‌اند به‌دست بیاورد. این نکته که در روایات مزبور می‌گوید جمشید با خیش و گواز طلایی خود زمین را شکافت و آن را سه برابر فراختر کرد؛ می-بایست اشاره‌یی باشد به‌اقدام آریاهای ایرانی درتوسعهٔ کشاورزی که شاید بلافاصله به‌دنبال جدایی از هندیها، و برای جوابگویی به‌یك ضرورت ناشی‌از تزایدجمعیت و نقصان ارزاق روی داده باشد. بعلاوه از این نکته هم که در طی این روایات آورده‌اند که جمشید مردم را تقسیم به چهار طبقه کرد: کاتوزیان (= روحانیان)، نیساریان (= جنگجویان)، نسودیان (= کشاورزان)، اهنوخوشیها (= پیشه‌وران)، مورخ می‌تواند شروع زندگی شهرنشینی یا چیزی شبیه بـه‌آن را از دوره‌یی که بلافاصله بعداز انشعاب دودهٔ هندی وایرانی صورت می‌گیرد استنباط کند. بدون شك درباب این دورهٔ ماقبل تاریخ که اسناد کتبی و مستقیم در دست نیست، مورخ می‌تواند دراین داستانهای کهن برگه‌هایی از احوال گذشته‌های دور جستجو کند و شاید جالبترین نکته‌یی که از روایات راجع به‌جمشید می‌توان استنباط کرد، اسباب زوال دولت‌اوست که درواقع بایدآن‌را به‌معنی زوال‌دولت یك‌سلسله ازفرمانروایان محلی قبل‌از تاریخ گرفت که نام جمشید در روایات به‌عنوان مؤسس آن‌سلسله باقی

مانده است. به موجب این روایات آنچه موجب انحطاط و تجزیهٔ این دولت شد اغوای دیو (= روح خبیث) بود که جمشید را به‌دعوی خدایی واداشت و از مردم دور کرد. ظاهراً همین نکته، وی را از سعی در تأمین عدالت که سنت هوشنگ پیشدادی بود منحرف کرد و حاصل آن، که رواج فوق‌العادهٔ دروغ و بیداد بود، منتهی‌شد به‌غلبهٔ مفسدان و نارضاییهایی که به‌ضحاك مجال ظهور داد. درهرصورت از داستان جمشید مورخ نه‌فقط تصوری در باب احوال آریاهای ایرانی در اوایل دورهٔ مهاجرت به‌ایران می‌تواند به‌دست بیاورد، بلکه تاحدی نیز از اسباب انحطاط و انقراض دولتهای محلی و قبیله‌یی قبل از ماد و پارس می‌تواند آگاه شود که مایهٔ تأمل و تفکر فلسفی نیز هست.

نکتهٔ جالب ومهم دیگر که مورخ ازین داستانهای قدیم می‌آموزد طرزفکر نویسندگان این داستانهاست در باب تفاوت بین جنگهای ایران با اقوام غربی و شرقی. درواقع جنگ محور اساسی تمام داستانهای قدیم است وعجب اینجاست که باآن‌که قسمت‌عمدهٔ قصه‌های باستانی درباب جنگها و هنرنمایی‌های پهلوانانی امثال سام و زال و رستم و اسفندیار وگیو وگودرزاست تمام این جنگها به‌برخورد با اقوام تورانی اختصاص دارد و از برخورد با دولتهای غربی ــ آشور، لیدیا و یونان ــ در این داستانها هیچ نشانی نیست وحتی در دوره‌های تاریخی شاهنامه آن اندازه‌که توجه به‌جنگ با تورانیان و هفتالیان وترکان هست به‌جنگ با روم توجه نیست درصورتی‌که ایران در جانب غرب از طرف دولتهای واقعی و احیاناً قوی مورد تهدید بوده است، و از جانب شرقی غالباً سر وکارش با قبایل مهاجم نیمه متمدن بوده است نه با حکومتهای منتظم تاریخی. ظاهراً همین نکته است‌که می‌بایست رهنمای مورخ درفهم و کشف موجبات این تناقض عجیب باشد.

در حقیقت آنچه از جانب غرب می‌توانست ایران را تهدید کند در دورهٔ ماد قدرت آشور بود، در دورهٔ هخامنشی اتحادیهٔ یونانیها، و در عهد اشکانیان و ساسانیان قدرت رم و بیزانس.

اما برخورد بااین نیروها هروقت پیش می‌آمد برخورد با قوای منظم‌بود و طول مدت جنگ هرچه بود بانوعی پیمان و قرار منتهی به صلح می‌شد و حتی از

دست‌دادن یاگرفتن بعضی ولایات سرحدی که ممکن بود در دنبال یك‌جنگ برای یك طرف پیش آید غالباً دردنبال یك جنگ دیگر ممکن بود جبران شود. چنانکه غلبهٔ موقت هریك از دوطرف برقسمتی از اراضی طرف دیگر فقط ازنوع نیل به تفوق وحاکمیت سیاسی بود وهرگز منتهی به‌اشغال دایم سرزمین یك‌طرف به‌وسیلهٔ مهاجمان طرف دیگر نمی‌شد و ازین‌رو جنگ اگر چه همیشه روی می‌داد همیشه اجتناب ناپذیر نبود، و غالباً تفوق یـك طرف هرقدر هم که طولانی مـی‌شد فقط حاکمیت طرف دیگر را تهدید می‌کـرد نه‌معیشت و حیات عمومی اتباع آن‌را. در صورتی که آنچه ازجانب شرق، مخصوصاً از حدود جیحون، ایران‌را تهدید می‌کرد؛ برخورد با دولتهای مرتب و قوای نظامی و منتظم نبود، برخورد با امواج قبایل مهاجم بودکه در عهد ماد و اشکانی غالباً مشتمل برعشایر و طوایف آریایی سکایی بود و دراواخر عهد ساسانیان عبارت می‌شد ازهفتالیان و احیاناً ترکان. در برخورد با قبایل مهاجم مشکل این بودکه با آنهاکار نه باجنگ خاتمه می‌یافت نه با پیمان وقرار صلح. تهاجم آنها جهت تأمین سرحد یا بسط دولت نبود تا باقوای مسلح یا با پیمان صلح آن را بتوان دفع کرد. مشکل کار آنها مخصوصاً این بود که قصدشان پیشرفت درقلمرو حکومت ایرانیان، اشغال اراضی و مراتع آنها، و سکونت دایم درسرزمین آنها بود. کسانی که به‌نام تورانیان از حدود آموی یاسند غالباً مزاحم ایران می‌شدند و تمام جنگهای خـونین و پـرشکوه رستم و زال و اسفندیار و گیو و گودرز مربوط به‌برخورد با آنها می‌شد درواقع اقوام وقبایل‌نیمه متمدن ومهاجمی بودندکه می‌خواستند ازجیحون بگذرند، سرزمین ایران‌را مسکن خویش سازند و بدین‌گونه ایرانیان را از اراضی خویش برانند. دفع آنها هم نه با جنگهای منظم ممکن‌بود، نه‌باصلحهای مرتب مبنی برپیمان‌دوستی. ازاین‌رو بود که هجوم‌آنها در معنی هجوم توحش به‌دنیای تمدن بود وخیلی بیش از تهاجمات آشور، یونان و رم می‌توانست مایهٔ نگرانی باشد.

اگر دفع این مخاطرات در داستانهای شاهنامه به‌پهلوانهایی به‌عظمت رستم واسفندیار احتیاج داشته است عجب نیست چراکه غلبهٔ آنها درحکم انقراض‌تمدن و فرهنگ ایرانی و حتی زوال قوم ایرانی تلقی می‌شده است وفقط درك این نکته

است که تفاوت بین جنگهای غرب و شرق را در نزد ایرانیهای باستانی تبیین می‌کند و از مطالعهٔ آنها، مورخ به‌این نکته برمی‌خورد که در تاریخ باستانی ایران خطر بزرگی که غالباً مایهٔ دلنگرانی ایرانیان بوده‌است مهاجمات اقوام‌شرقی بوده است نه‌اقوام غربی.

از تاریخ باستانی ایران نیز مثل داستانهای قدیم مورخ می‌تواند نکته‌های بسیار بیاموزد واین نکته‌ها برای هرمتفکر مایهٔ تأمل خواهد بود. درواقع باتأسیس سلطنت ماد که اقوام ایرانی به‌صحنهٔ تاریخ قدم‌نهادند، درشرق نزدیك عامل نوینی به‌وجود آمد که معنی تازه به فرهنگ و تاریخ دنیای باستانی داد. غلبهٔ پارسیها بر بابل که تفوق عنصر سامی‌را تا ظهور اسلام که باز یك‌چند تجدید شد، خاتمه داد، ایده‌آل تازه‌یی برای مردم شرق نزدیك به‌ارمغان آورد که عبارت‌بود ازگرایش به مدارا واجتناب از خشونت. در مقابل شیوهٔ جهانداری بابل و آشور که مطابق کتیبه‌های موجود خود آنها پادشاهانشان وقتی بریك سرزمین مجاورغلبه می‌یافتند تا مسافت چندین‌روز راه تمام آثار حیات‌را از آن سرزمین محو می‌کردند، درختها را می‌بریدند، محصولات و مراتع را نابود می‌کردند، آبادیها را با خاك یکسان می‌نمودند، درجای مزارع شوره وخاکستر می‌پاشیدند، مردان را می‌کشتند، زنان وکودکان را به‌اسارت می‌بردند وچهارپایان را باتمام دارایی اهل شهر به‌باد تاراج می‌دادند، شیوهٔ جهانداری پارسیها حتی باآنکه درهنگام ضرورت بکلی خالی از خشونت نبود یك‌نوع نفوذ صلحجویانه بشمار می‌آمد و مورخ وقتی به‌نتیجهٔ این غلبه و به جریان تاریخ باستانی ایران توجه می‌کند به‌خوبی احساس می‌کند که با تفوق ایران درشرق نزدیك، یك دوران وحشت و خشونت سامی خاتمه می‌یابد و عدل و قانون برجای تعدی و تجاوز می‌نشیند و دولت پارسی که جای بابل و نینوا را درتاریخ شرق می‌گیرد نشان می‌دهد که ادارهٔ کشورهای فتح‌شده، با فتح آنها تفاوت دارد ودوام امپراطوری باایجاد تفاهم و صلح بیشتر ممکن است تا باتعدی و تجاوز.

امپراطوری کورش و داریوش یك امپراطوری نمونه است که مورخ می‌تواند ازتأمل درآن دریابد که مملکت تنها با قدرت نظامی و حتی با نظارت چشم

وگوش حکومت، برپا نمی‌ماند احتیاج به‌تفاهم و تسامح نیز هست و این تسامح کورشی که بی‌شك اسباب سرفرازی تاریخ ایران است وقتی در دوران خشایارشا و بعضی اعقاب او گهگاه فراموش می‌شد امپراطوری پارس با همان دشواریهایی مواجه می گشت که پیش‌از آن امپراطوریهای آشور و بابل را ازپا درآورده‌بود.

درواقع مشکل عمده‌یی که بعداز کوروش برای امثال کمبوجیه و خشاریاشا پیش آمد ناشی‌از جریانهایی بود که آنها را وادار به‌عدول از تسامح کوروشی کرد واین نکته‌یی است که از تأمل درآن، تاریخ باستانی‌ایران را می‌توان مایهٔ‌الهامهای تازه‌یی یافت–برای مورخ وسیاستمدار امروز.

برخورد بایونان نیز درتاریخ باستانی‌ایران مسألهٔ عبرت‌انگیز و آموزنده‌یی است. همین‌برخورد که خودتاحدی نتیجهٔ عدول‌خشایارشا ازتسامح کورشی بود و حاصل آن نیز چنانکه هم مورخ انتظار دارد برای امپراطوری پارسیها چندان مایهٔ سرفرازی نشد درعین‌حال موجب آمد که دنیای غرب به‌پیروی از آنچه مخصوصاً یونانیهای عهد اسکندر راجع به پارسیها گفتند، عدم توفیق هخامنشیها را درمقابل یونانیها شکست بربریت بخواند در مقابل تمدن. مورخ اروپایی حتی امروز نیز وقتی به‌شرح این برخوردها– درسالامین و ماراتون– می‌رسد غلبهٔ نهایی یونان‌را عبارت از «فتح معنویت و آزادی غرب درمقابل مادیت واستبداد شرق» می‌شمارد.

این البته یك قضاوت سطحی وعجولانه است که درآن مورخ اصلا به‌پایهٔ عقل ومعنویت شرق توجه ندارد و حتی آنچه را عقل و معنویت یونانی به‌شرق و مخصوصاً به‌تعلیم زرتشت و مغان مدیون است به حساب‌نمی گیرد؛ معهذا نکته‌یی که مورخ ایرانی نمی‌تواند از تأمل درآن خودداری کند عبارتست از اسباب غلبهٔ یونان– درسالامین و ماراتون. ممکن‌است این نکته که پارسیها درخارج‌ازسرزمین خویش می‌جنگیدند و یونانیها درواقع از سرزمین خویش دفاع می کردند بعلاوه این مسأله که تدارك مازاد حوایج یك قشون مهاجم در سرزمین دورافتادهٔ بیگانه شاید دشواریهای قابل‌ملاحظه‌یی دریونان برای خشایارشا به‌وجود آورده باشد، از اسباب عمدهٔ ناکامیهای قشون پارسی باشد.

اما ادعای بعضی محققان اروپایی که در تبیین این ماجرا کوشیده‌اند قشون

منظم خشایارشا را درطی این برخوردها فاقد روحیهٔ مردم آزاد قلمداد کنند و آنها را «گله‌یی از آسیاییها که در زیرتازیانه سر فرود آورده» بودند و درواقع برخلاف میل خویش به این جنگها می‌آمدند نشان دهند، بکلی با واقع و با آنچه از کلام نویسندگان قدیم یونان ـ امثال اسخولیس ـ برمی‌آید مغایرت دارد. لیکن آنچه مایهٔ پیروزی یونانیان شده است از نظر مورخ روحیهٔ خاص آنهاست که در عالم پندار خویش قلمرو خشایارشا را سرزمین استبداد و بربریت می‌پنداشتند و تسلیم به آن را مرادف از دست‌دادن تمام آزادیهای خویش می‌شمردند.

نکته این است که پارسیها درواقع از حیث تشکیلات وانضباط برتمام‌اقوام مجاور برتری انکارناپذیر داشتند لیکن در برخورد با اتحادیهٔ اقوام یونانی که آزادی را برهرچیز دیگر ترجیح می‌دادند پیشرفت آنها که مبنی‌بر اطاعت صرف بیچون و چرا از فرمانروایان خویش بود با مانع‌عبورناپذیری مواجه‌شد که آن‌را ارزیابی درستی نکرده بودند.

از تاریخ اشکانیان نیز علیرغم دشواریهایی که در جزئیات آن هست مورخ می‌تواند ترکیبی از حکومت فئودال و حکومت الیگارشی را در ایران باستانی تجربه کند. آسان‌گیری درعقاید تاحدی لازمهٔ همزیستی دراین نوع ملوك‌الطوایفی بود، بعلاوه قبول نفوذ عناصر قاهر فرهنگهای گونه‌گون نیز دراین طرز حکومت اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسید. ازین‌رو بود که اشکانیان در عین علاقه به ادیان و عقاید ایرانی، با نفوذ هلنی هم رابطهٔ خود را حفظ کردند. با این‌همه این تسلیم به جاذبهٔ غربی سبب نشد که آنها درمقابل اغراض توسعه‌جویانهٔ روم ـ آخرین‌وارث غربی دنیای عهد اسکندر ـ به دفاع برنخیزند. توفیق اشکانیها درین‌کار این نکته را برای مورخ روشن می‌کند که ایران درگذشته‌های باستانی خویش توانست هم ازفرهنگ و تمدن غرب آنچه را لازم دارد اخذ نماید وهم به‌هنگام ضرورت جلو مقاصد توسعه‌جویانهٔ غرب را سد کند.

در تاریخ ساسانیان شاید آنچه نظر مورخ را جلب می‌کند بیشتر نقش اشرافی حکومت است. دراین دوره، قدرت به‌نحو بارزی به‌طبقات اشرافی‌مربوط می‌شود و اتحاد بین دین و دولت که برخلاف شیوهٔ عهد اشکانیان شعار حکومت

ساسانی واقع می‌گردد از جامعهٔ ایرانی نوعی اجتماع طبقاتی می‌سازد ـ با فاصلهٔ بسیار بین طبقات. بااین‌همه، انحراف وفسادطبقات نجبا وروحانیان‌بودکه سرانجام مایهٔ انحطاط وسقوط ایران باستانی دربرابر هجوم عرب گشت.

این سقوط وانهدام امپراطوری ساسانی دربرابر عرب مسأله‌یی است که مورخ آن را فقط با توجه به ضعف و انحطاط عناصری که موجد امپراطوری بود می‌تواند توجیه‌کند ـ و این خود امریست عبرت‌آمیز.

تمام این نکته‌های اندیشه‌انگیز که مورخ امروز از تأمل درگذشتهٔ باستانی ایران می‌آموزد ارتباط به‌طلوع و غروب سلسله‌ها، توالی پهلوانان وفرمانروایان، و صلح و جنگ اقوام دارد. اما آنچه پیام بزرگ ایران باستانی است، ورای این مسایل جزئی و فانی است و تعلق دارد به قلمرو ارزشهای جاوید ـ قلمرو دین و اخلاق. شاید آنچه دین واخلاق دنیای‌باستانی به‌مورخ امروزمی‌آموزد انسانیترین درس تاریخ باشد: درس کوشش وامید آفریننده و ایزدی.

در واقع در دنیایی که هرچه درآن هست بین قلمرو خیر و قلمرو شر تقسیم می‌شود کوشش انسان که به حکم آیین باستانی ایران می‌بایست به یاری خیر برخیزد، همیشه چیزی به قلمرو خیر می‌افزاید و با هر نیکیی که می کند در ایجاد دنیایی که تعلق به‌خیر، به‌روشنایی ونیکی دارد درواقع باهورمزد همکاری می کند.

درین صورت هرکار نیك و ارزنده‌یی که انسان می کند نه‌فقط مایهٔ خشنودی هورمزد خواهدبود، بلکه یاری و کمك ارزنده‌یی هم هست که دنیای خیررا توسعه می‌دهد و انسان را تا آنجاکه قدرت اوست باخدای خویش شریك می‌سازد.

کدام اخلاق دیگر هست که تا این اندازه رنگ عرفانی داشته باشد؟

آبان‌ماه ۱۳۵۱

تسامح کوروشی
ومسألهٔ وحدت امپراطوری در ایران باستان[۱]

در ماجرای طلوع و غروب امپراطوری هخامنشی آنچه بیش از هر امر دیگر می‌تواند برای دنیای امروز آموزنده باشد مسألهٔ آسان‌گیری شاهنشاهان هخامنشی درمورد عقاید است که در تمام ادوار عظمت خویش، امپراطوری پارس آن را تقریباً به منزلهٔ یك اصل کشورداری رعایت می کرده است و تجربه‌های ادوار و اقوام بعد خاصه در امپراطوری رم، امپراطوری ساسانی، امپراطوری عباسی، امپراطوری مغول، و امپراطوری عثمانی نیز نشان داد که انحراف ازین سنت هر دولتی را که همچون دولت هخامنشی‌ها ازعناصرو اقوام بسیار گونه‌گون تشکیل شده باشد به‌سوی تجزیه می‌برد یا انحلال.

این آسان‌گیری در عقاید نسبت به‌آنچه فرمانروایان آشور و بابل درمورد اقوام و سرزمینهای تابع انجام می‌دادند در دنیای آن روز تازگی داشت. درست است که در دنیای روزگار کوروش آنچه امروز تسامح درعقاید[۲] می گویند ناشناخته بود و حتی کوروش ازین که به‌خاطر تأمین پیروزیهای خویش گهگاه یك آیین را برضد آیین دیگر تقویت و حمایت کند ابایی نداشته است[۳] چنانکه درفتح بابل به کاهنان آیین مردوك تکیه کرد تا نبونید را که کوشیده بود به‌جای نیایش مردوك نیایش سین ــ خدای ماه ــ را در آن سرزمین رواج دهد براندازد وحتی برای جلب پشتیبانی کاهنان مردوك معابد نوبنیاد سین را که نبونید در آن سرزمین ساخته بود طعمهٔ آتش‌سوزی و ویرانی ساخت. با این‌همه چون آیین مردوك برخلاف آیین

۱ــ خلاصه‌یی ازاین مقاله تحت عنوان «آسان‌گیری درعقاید، یك اصل جهانداری درایران هخامنشی» ضمن یك سخنرانی درموزهٔ ایران باستان، شهریورماه ۱۳۵۰ بیان شده است.

2– Tolerance

3– Duchesn-Guillemin, *Religion de L'Iran*, paris, 1962/152

سین آیین بیشترینهٔ[4] مردم و خود مردوك هم خدای ملی بابل بود پشتیبانی کوروش از آیین مردوك در حکم نوعی تبعیض و تعصب بشمار نمی‌آید و این اقدام اورا فقط باید مداخله‌یی خواند برای رفع تعصب و تعدی.

فتح بابل نیز با آنکه خود مقدمهٔ ایجاد یك امپراطوری تازه در شرق نزدیك بشمار می‌آمد نزد بابلیها تجاوز ارضی تلقی نشد و حتی کوروش اولین ایرانی نبود که بابل را تسخیر کرد. بروسه[5] بابلی که چندی بعد از روزگار اسکندر می‌زیست روایت می‌کند که درقدیم مادها بابل را فتح کردند و هشت تن از آنها مدت دویست و بیست و چهار سال در آنجا فرمان راندند. البته دراین که مراد از ماد درین روایت قوم عیلام و یا بطور کلی یك قوم بیگانه بوده است اختلاف هست امـا من بعید می‌دانم که یك مورخ معتبر اهل بابل که روایات او در باب فتح کوروش با آنچه بعدها از کتیبهٔ بابل به‌دست آمده است نیز تفاوت اساسی ندارد[6] دربارهٔ تاریخ گذشتهٔ بابل اشتباه کرده باشد یا لفظ ماد راکه قطعاً با آن آشنایی کافی داشته است در غیر معنی واقعی آن به‌کار برده باشد.

البته تاریخ ماد هنوز تاریکیهای بسیار دارد و حتی بررسیهای دیاکونوف فقط نشان می‌دهد که درین باب باز نکته‌های بسیار هست که باید روشن کرد. گمان دارم که درین کار نیز مخصوصاً باید چشم به‌راه بررسیهای آیندهٔ باستانشناسی شد ورنه روایات یونانی- هرودوت و کتزیاس- درین باره بقدری با یکدیگر اختلاف دارند که برهیچ‌یك نمی‌توان اعتماد زیادی کرد.

در هرصورت فتح بابل به‌دست کوروش با آنچه در گذشته‌های دورتر روی داده بود ظاهراً این تفاوت عمده را داشت که این‌بار فتح به‌درخواست کاهنان مردوك انجام یافت و نزد بیشترینهٔ مردم با خرسندی بسیار تلقی گشت. کتیبه‌یی کـه درین باره از کاهنان بابل در دست است کوروش را به‌منزلهٔ گزیدهٔ مردوك نشان می‌دهد که این خدای بابل اورا به شهر خویش خواند تا آنجا را از تعدی نبونید برهاند. از استوانهٔ کوروش نیز که بیانیهٔ معروف کوروش را به زبان بابلی دارد، همین نکته

4– Majority 5– Berose

6– Th. Noeldeke, *Aufsaetze Zur Persischen Geschichte*, Leipzig 1887/121

برمی‌آید. درین بیانیه کوروش فتح بابل را نوعی اقدام نظامی نشان می‌دهد که به‌سبب آن مردم بابل به اجرای آیینهای دینی خویش توفیق یافتند و از قید بیدینان رستند[۷]. البته ممکن هست که این لحن ستایش‌آمیز کوروش نسبت به خدایان بابل از آنچه امروز تبلیغات سیاسی می‌خوانند خالی نباشد[۸]، لیکن از طرز تلقی او در نزد کاهنان بابل و همچنین نزد پیغمبران یهود این اندازه برمی‌آید که درنظر کوروش آسان‌گیری در عقاید و بی‌تعصبی نسبت به آنچه موضوع ستیزه‌ها و کشمکشهای عمدهٔ آن روزگاران بوده است تقریباً به‌منزلهٔ یك اصل کشورداری محسوب می‌شده است. نکته این‌است که از نظر کوروش که در بیانیهٔ بابل خودرا پادشاه چهار کشور می‌خواند ظاهراً یك همچو امپراطوری که اقوام و فرهنگهای گونه‌گون نامتجانس را دربرداشته است فقط وقتی ممکن بوده است بپاید و دوام بیاورد که یك مبنای سیاسی خاص خویش داشته باشد و از شیوهٔ معقولی پیروی کند که در آن کهنه و نو درکنار هم باقی بمانند ومانع عمده‌یی برای همزیستی عقاید وادیان مختلف وجود نداشته باشد[۹]. ظاهراً به خاطر همین نکته بود که کوروش تقریباً هرجا کشوری را می‌گشود خویشتن را یاگزیدهٔ خدای آنجا می‌خواند یا وارث واقعی فرمانروایی محلی. حتی در سارد که هیچ‌یك ازاین دو بهانه درکار نبود با جلوگیری از غارت شهر چنان ازمردم دلجویی کرد که بی‌سابقه‌بود. درهمه‌جا اقوام تابع، وی‌راپادشاه خود وحامی‌خود می‌شناختند. دربعضی موارد در روایات اقوام تابع، وارث‌واقعی عنوان پادشاهان محلی شد ــ از راه نسبت یا نسب. بابلیها او را به عنوان گزیدهٔ واقعی مردوك تقدیس کردند و به عنوان کسی که مردوك مانند رفیق و دوستی رهبر او شد. یهودان بابل چنان اورا درکنار خویش یافتند که بعدها درنزدآنها روایتی به‌وجود آمد، حاکی از آنکه کوروش زنی یهودی داشت و همو بود که وی را به آزادی یهودان بابل واداشت[۱۰]. این البته یك افسانه است نظیر افسانهٔ «استر» که درآن نیز قصه‌پردازان یهود خواسته‌اند یك ملکهٔ هخامنشی را یهودی نژاد نشان

۷- برای ترجمهٔ فارسی هردوکتیبه نگاه‌کنید به: حسن‌پیرنیا (مشیرالدوله)، ایران باستان ج ۱/ ۸ - ۳۸۴

8- G. G. Cameron, *Ancient Persia*, 77-79.

9- Sabatino Moscati, *The Face of The Ancient Orient*, New York 1962/288

۱۰- ابن‌عبری، تاریخ مختصرالدول، بیروت ۱۸۹۰/۸۲-۸۱

دهند. درمورد کوروش ظاهراً چنانکه از گفتهٔ ابن‌عبری هم برمی‌آید می‌خواسته‌اند آنچه را در تورات در باب مسیح‌بودن وی هست توجیه کنند. چون تصور می‌کرده‌اند که مسیح می‌بایست از فرزندان داود باشد وی را داماد اولاد داود جلوه داده‌اند که در واقع به منزلهٔ فرزند داود خواهد بود[۱۱]. البته احتمال اینکه روایت راجع به ماندانا و انتساب کوروش به‌ماد نیز بعدها به‌وسیلهٔ مغان ماد درست شده باشد تا فاتح پارسی سرزمین ماد را وارث واقعی آنجا نشان‌دهند ظاهراً وجهی ندارد چون هرچند این انتساب جز در روایات یونانی نیست لیکن قراین دیگر هم در تأیید آن هست. حتی قول کسانی که داستان کشمکش داریوش و بردیای غاصب‌را به‌عنوان واکنش یك‌شاخهٔ دیگر هخامنشیهای پارس برضد تمایلات مادی خاندان کوروش توجیه کرده‌اند[۱۲] نشان می‌دهد که خاندان کوروش نزد خاندان داریوش متهم به‌گرایش به طایفهٔ ماد بوده است و این خود، درانتساب او- و فرزندانش کمبوجیه و بردیا - به‌خاندان شاهان ماد تردیدی باقی نمی‌گذارد.

آنچه درعهد عتیق درباب کوروش وسایر هخامنشیها آمده است تا آنجاکه حاکی از آسان‌گیری کوروش وبعضی دیگر از هخامنشیها درعقایدست البته‌درست است لیکن جزئیات آن روایات ازتناقضهای بسیار خالی نیست وغالباً نیاز به‌غور و دقت فراوان دارد. درواقع به‌هنگام فتح بابل یهودان آنجا نیزکه از حکومت و دین بابل ناخرسند بودند ودر آن سرزمین به‌اسارت بسر می‌بردند کوروش را مثل یك نجات‌دهندهٔ خویش تلقی کردند. درست است که کوروش برخلاف انتظار آنها به‌هیچوجه متعرض دین بابلیها نشد وحتی درمعابد بابل خدایان آن‌سرزمین‌را نیایش کرد و خودراگزیده و فرستادهٔ مردوك خواند اما نسبت به یهود نیز- ظاهراً بیشتر برای آنکه از هرگونه تعصب و تعدی برکنار باشد- به‌همان‌اندازه با دوستی و تسامح رفتار کرد. این تسامح کوروش به‌هیچ‌وجه حاکی از علاقهٔ خاص به‌قوم یهود نبود و درواقع جزوی از سیاست کلی وی درمورد بابل بشمار می‌آمد. اینکه

۱۱- همان مأخذ: ولاختلاط کورش بنسل داود قال عنه‌اشعیاءالنبی قبل ولادته: قال‌الله‌لمسیحه کورش‌الذی عضدت بیمینه. ۸۲/

12- Olmstead, *History of The Persian Empire*, Chicago 1943/109–110; idem, In A. J. S. L, 1938; C. R. Nyberg, *Historia Mundi*, Bern,III, 1954/76

بعضی پنداشته‌اند کوروش با این کارپاداش همکاریهایی را که اسیران یهود درفتح بابل نسبت به‌وی کرده بودندداده‌است ظاهراً اساس نداردواین‌هم که‌خواسته‌باشدآنها را برای فتح مصر- که بعدها پسرش کمبوجیه انجام داد- جلب کند[۱۳] درست به‌نظر نمی‌آید چون از اسیران بابل به هیچ‌وجه تعداد قابل ملاحظه‌یی به یهودیه نرفت تا وجودشان درچنین لشکرکشی بتواند برای پارسیها سودمند واقع شود.

بافتح بابل در ۵۳۸ق. م. در واقع نه فقط سرزمینهای قدیم پادشاهان بابل به دست کوروش افتاد بلکه همچنین فنیقیه، سوریه، و فلسطین نیز در جزو قلمرو وی در آمد. ناچارمملکت یهودیه نیز که نبو کدرصر[۱۴] (نبو کدنصر تورات) پادشاه بابل دوبار، درسالهای ۵۹۷ و ۵۸۶ ق.م. آنجا را تسخیر کرده بود و در دفعۀ دوم نزدیك پنجاه‌هزارتن یهودی را از آنجا به‌بابل آورده بود[۱۵] درحوزۀ تملك کوروش واقع شد و بدین‌گونه هم آن عده از یهود که در اسارت بابل بودند تابع پادشاه پارس شدند هم کسانی از آنها که در سرزمین یهودیه به‌عنوان تابع بابل باقی‌مانده بودند خراجگزار وی شدند. وقتی کوروش چنانکه از بیانیۀ بابلی او برمی‌آید در صدد برآمد اقوام تابع را که در سرزمین بابل بودند جلب کند، معابدی را که پادشاهان بابل خراب کرده بودند تعمیر کند، خدایان اقوام مختلف راکه به‌عنوان غنیمت یا در واقع اسارت به بابل آورده بودند به جای نخست آنها بازگرداند، طبیعی بود که به‌احوال قوم یهود- که بیش‌از پنجاه‌هزار تن از آنها در بابل اسیر بودند و معابدآنها دراورشلیم نیز خراب شده بود- هم توجه کند. ازین‌رو بود که از همان اولین سال که در بابل به عنوان پادشاه برتخت برآمد در ردیف سایر اقدامات استمالت‌آمیزی که درمورد اقوام تابع انجام داد فرمانی هم صادر کرد که معبد یهود در اورشلیم تجدید بنا یابد و ظروف و وسایلی که به امر نبو کدرصر از آنجا به‌بابل آورده بودند نیز به‌آنجا مستردگردد. بعلاوه به‌اسرای یهود نیز اجازه داده شود به سرزمین خویش برگردند. اینکه از بین یهودان بابل چه تعدادی به سرزمین خویش بازگشتند به‌طورقطع معلوم نیست؛ ظاهرآنست که درمدت اسارت

13– C. Huart, *la Perse Antique*, paris, 1925/50-51

۱۴- Nebu Chadrezzar دربابلی Nabu-Kaduri-Usur (= نبودولت را نگهدارد)

15– R.W. Rogers, *A History of Ancient Persia*, New York-London 1929/63

بابل یهود بابل با یهود اورشلیم از لحاظ عقاید و آداب تفاوتهای قابل ملاحظه‌یی پیدا کرده بودند وهمزیستی آنها دیگر چندان آسان نمی‌نمود. ازین‌رو تعداد کسانی که ازین فرمان کوروش استفاده کردند و به‌سرزمین خویش بازگشتند ظاهراً بسیار نبود. اما همین‌تعداد اندك چنانکه نولدکه خاطرنشان می کند[۱٦] بعدها درتاریخ تأثیر بسیاری ازخویش باقی گذاشت. با این‌همه یهودان شور و شوق بسیاری نسبت به کوروش و این اقدام او نشان داده‌اند. چنانکه هنوز نام کوروش (= سیروس) از مشهورترین نامهای دلپسندیست که درتمام‌جهان یهودیها براولاد خویش می گذارند. شك نیست که مورخ نمی‌تواند برین روایات آمیخته به شور و شوق کـه در عهد عتیق هست اعتماد کند اما درعین‌حال تمام آنها را حاکی‌از محبوبیت کوروش واز مقبولیت سیاست تسامح او خواهد یافت که در دنیای آن روز تازگی بسیار داشته است. روایات عهد عتیق درین باره بیشتر در کتاب دوم تواریخ ایام، کتاب اشعیاء و کتاب عزرا آمده است. البته درباب ارزش تاریخی کتابهای عهد عتیق نباید زیاد خوشبین بود مخصوصاً که غالب آنها مدتها بعداز عهد کسانی که به‌نام آنها منسوب شده‌اند تدوین یافته است. کتاب تواریخ ایام به‌موجب سنن وروایات یهود بـایـد به‌وسیلهٔ عزرا درحدود قرن پنجم قبل‌ازمیلاد تدوین شده باشد امـا تحقیقات جدید نشان می‌دهد که این کتاب ظاهراً درنیمهٔ دوم قرن سوم قبل‌ازمیلاد تألیف‌شده‌است ـ نه پیش‌از آن. خود کتاب عزرا هم‌گویا مربوط به‌همین‌ایام است وبا آنکه حالا دیگر درین باب که آیا عزرا شخص تاریخی بوده‌است یانه کمتر شك می کنند[۱۷] انتساب کتاب به او خالی از اشکال نیست و ظاهراً یادداشتهای عزرا می‌بایست به‌وسیلهٔ نویسنده‌یی متأخرتر که کتاب تواریخ ایام و کتاب‌نحمیا را هم او نوشته‌است مورد استفاده و درعین‌حال معروض تغییر و تصرف قرارگرفته باشد. کتاب اشعیاء هـم مشتمل برچیزهایی است که وحدت و انتساب آن را مشکوك می‌سازد و مخصوصاً همین ذکر نام کوروش درآن کتاب که بدان‌وسیله می‌خواسته‌اند جنبهٔ پیشگویی به آن کتاب بدهند موردیست که‌دلالت دارد بروقوع جعل ودستکاری دراصل کتاب[۱۸].

16— Th. Noeldeke, *Aufsaetze Zur Pers. Gesch.* /23

۱۷— برای تفصیل دلایل کسانی که عزرا را فقط یك‌شخصیت افسانه‌یی می‌دانند رجوع شود به:

C. C. Torrey, *Ezra Studies*, 1910

18— R. H. Pfeffer, *Introduction to the old Testament*, 1941

با این‌همه اگر فایدهٔ تاریخی ازمندرجات این کتابها نمی‌توان برد این اندازه هست که مجموع آنها نشان می‌دهد کوروش وبعضی دیگراز شاهان هخامنشی نزد یهود محبوبیت دیرینه داشته‌اند ومنشأ این‌محبوبیت نیز تسامح آنها بوده‌است درعقاید.

اماعنوان مسیح که دراسفار عهد عتیق دربارهٔ کوروش به‌کار رفته است تاچه حد قابل‌توجه تواند بود؟ این لفظ درواقع به‌معنی «تدهین شده» است وآن‌گونه که از جای جای تورات بر می‌آید یهود بدان‌جهت این عنوان را درمورد شاهان و کاهنان بزرگ به‌کار می‌برده‌اند که به موجب یك رسم کهن آنها را مقارن تصدی اینگونه مقامات تدهین می کرده‌اند واین مراسم به‌آنها نوعی قدرت ایزدی می‌داده است. اینکه شاؤل و داود مسیح خوانده شده‌اند ازین باب است و بعدها که با تجزیه واسارت یهود این قوم دیگر پادشاه نداشته‌اندکاهنان بزرگشان را تدهین‌می‌کرده‌اند- به عنوان اشارتی به‌قدرت الهی آنها. درهمین روزگاران یهودیان بابل که درآن سرزمین به اسارت می زیسته‌اند هرکس راکه امید می‌رفت مایهٔ نجات آنها شود ودوباره معبد را تعمیر کند مسیح می‌خواندند. بدین‌گونه عنوان مسیح که در بارهٔ کوروش به‌کار رفته است به‌معنی نجات بخش روحانی نیست بلکه مراد از آن نجات دهندهٔ قوم است- و سازندهٔ هیکل. درین مورد آنچه یهود و بابل در حق کوروش می گفته‌اند همچون قول کاهنان بابل بوده‌است که در وجود وی یك گزیدهٔ مردوك ویك دوست ومحبوب خدایان خویش را می‌شناختند.

این سیاست تسامح که کوروش را در توسعهٔ امپراطوری وحفظ وحدت آن توفیق بخشید بعداز او نیز به‌وسیلهٔ کمبوجیه دنبال شد. باوجود تندخویی وبیرحمی که هرودوت به این فرزند کوروش نسبت می‌دهد وی سیاست پدر را به عنوان یك اصل کشورداری درخور پیروی یافت. حتی درآغاز فتح مصر رفتار او با معابد و کاهنان آنجا نیز برهمین اصل بود. کتیبه‌یی مصری، متعلق به‌موزهٔ واتیکان که‌همراه یك مجسمهٔ مصری است و داستان ورود کمبوجیه را به‌مصرحکایت می کند، نشان می‌دهدکه رفتار وی در مصر مثل رفتار پدرش در بابل مبتنی بوده است بررعایت آداب ورسوم محلی اقوام تابع.[۱۹] وی حتی درالفانتین- جزیره‌یی واقع درقسمت

۱۹- جهت اطلاعات بیشتر درباب این‌کتیبه نگاه‌کنید به ایران باستان ۵۰۴/۱-۵۰۲

علیای رودنیل که مقداری پاپیروس بەزبان آرامی درطی شصت سال اخیر از آنجا بەدست آمده است و اطلاعاتی هم درباب تاریخ هخامنشی عرضه می کند- نسبت به مهاجران یهود و معابد آنها اظهار محبت و حرمت کرد.[۲۰] در مصر کمبوجیه نه فقط با لباس فراعنه تجلیل شد، خدایان قوم را نیز نیایش کرد و چنانکه از کتیبهٔ واتیکان برمی آید بەکاهنان و معابد نیز بانظر تکریم نگریست. ادعای هرودوت هم که می گوید وی بعداز بازگشت از اتیوپی گاو آپیس راکشت، ظاهراً اصلی ندارد و تا آنجاکه از اسناد برمی آید یك آپیس در اوایل لشکرکشی او بەاتیوپی مرد و آپیس دیگر فقط درسال چهارم فرمانروایی داریوش بەدست آمد. درین صورت هنگام بازگشت کمبوجیەازسفراتیوپی دیگر گاو آپیسی وجودنداشت کەبەدست او کشته شده باشد. بااین همه، تندخوییهایی که درپایان عمر بەوی نسبت می دهند ممکن است حاصل ناکامیهای او درجنگ افریقا و نتیجهٔ افراط او در شراب و یا از بیماری صرع او باشد- بیماری مقدس. این بیماری کمبوجیه راکه ممکن است به خودکشی وی منجر شدهباشد هرودوت با ذکر سابقهٔ آن بیان می کند و هرچند بعضی محققان[۲۱] درآن باب تردید کردەاند، این تردیدظاهراً وجهی ندارد وانحراف احوال کمبوجیه را جز با آن نمی توان توجیه کرد. تسامح کوروشی که انحراف مزاج کمبوجیه و فترتی که باحوادث مربوط بەجلوس داریوش توأم شدآن را متروك گذاشت بی شك درایجاد آشوبها و طغیانهایی که داریوش را درطی هفت سال اول سلطنت خویش با نه قیام و نوزده جنگ مواجه کرد تأثیر داشت. ضرورت ایـن سیاست در ادارهٔ یك امپراطوری وسیع بقدری تردیدناپذیر بودکه وقتی هرودوت در دنبال گزارش انحراف مزاج کمبوجیه بدرفتاری او را با کاهنان مصری بیان می کند نمی تـواند آن را جز بەنوعی جنون تعبیر کند ووقتی درین باب می گوید: «از هرقوم که بپرسند کدام رسم بهترست البته رسم خود را نام خواهد برد» گویی قضاوت پارسیهایی را بەمیان می آورد که بەاصل کشورداری کوروش عادت داشتەاند و مثل هرودوت می اندیشیدەاندکه طبیعی نیست کسی عادات ورسوم مردمی را مسخره کند مگر که

20– A. Lods, *Histoire de La Littérature Hebraique et juive*/557

21– Hutecker. uder *Die Falschen S,merdis* /16, 30; Prasêk, *Forschugen Zur Geschtichte Des Allertums*, 8–10; c. f. , Rogers, R. W., op. Cit. /83

دیوانه باشد یا بیمار.

داریوش بزرگ هم با آنکه نسبت به کوروش و خاندان او ظاهراً چندان علاقه نداشت از تجربهٔ هفت سال نخستین سلطنت خویش دریافت که برای حفظ وحدت و تمامیت امپراطوری پارس می‌بایست در رفتار با اقوام تابع، سیاست تسامح کوروشی را تقریباً به‌منزلهٔ یك اصل اداری دنبال کند. درست است که ذکر نام اهورمزدا در کتیبه‌های داریوش ممکن است این اندیشه را به‌خاطر انسان القاء کند که وی شاید از پیروان زرتشت بوده است اما دربارهٔ آیین هخامنشیها هنوز چیزی از روی قطع نمی‌توان گفت. بعلاوه داریوش در کتیبهٔ بیستون از اهورمزدا به‌عنوان خدایی بزرگ‌سخن می گوید نه‌خدایی یکتا. چون قول به اینکه اهورمزدا خدای یگانه است تجلیل و تکریم خدایان دیگر را درقلمرو امپراطوری غیرممکن می‌ساخته است. درصورتی که داریوش به پیروی از تسامح کوروشی درآنچه به کشورداری وی مربوط بوده است ازنیایش وستایش خدایان اقوام تابع‌خودداری نمی کرده است. یك نامهٔ او خطاب به‌گاداتاس[22] نام ساتراپ ولایت‌یونانی‌ماگنزیا که فقط کتیبه‌یی شامل نسخهٔ یونانی آن در دست است این طرز فکر داریوش را نسبت به‌خدایان بیگانه نشان می‌دهد. دراین‌نامه داریوش ساتراپ‌را سرزنش‌می کند که چرا ازکسانی‌که در اراضی متعلق به«آپولو» کار می کنند مطالبهٔ خراج کرده است و آنها را واداشته است‌که در اراضی غیرمقدس کشت وکار کنند. حتی می‌نویسدکه با این اقدام خویش «تو، علاقهٔ نیاگان مرا به این خداکه به پارسیها جز راست نگفته است نادیده گرفته‌یی»[23] داستان جالبی که هرودوت نقل می کند نشان می‌دهدکه داریوش خود تاحد زیادی به‌این اختلاف عقاید و آداب بین اقوام تابع امپراطوری واقف بوده است. می گوید وی روزی از یونانیهایی‌که در خدمت داشت پرسید به‌چه بهایی حاضرند لاشهٔ‌پدران خودرا بخورند؟ جواب دادندکه‌این کار را به‌هیچ بهایی نمی کنند. آنگاه از طایفه‌یی از هندوان‌که لاشهٔ پدر و مادر خویش‌را می‌خوردند پرسید به‌چه قیمت حاضرند مردهٔ پدران خویش‌را بسوزانند؟

22– Gadatas

23– Duchesn-Guillemin, op. Cit. /156

آنها بانگ بر آوردند که‌این‌چنین سخن کفر آمیز ناپسندی را بر زبان‌نیز نشاید راند[۲۴].

با‌این‌همه نه‌پیروی‌ازاین تسامح کوروشی یگانه عامل تضمین‌صلح و وحدت امپراطوری بود نه‌رعایت‌آن در‌تمام احوال و اوضاع ممکن به‌نظر می‌رسید. ازین گذشته ایجاد و وضع نظامات واحد که داریوش به‌آن علاقهٔ خاص داشت‌هم برای خود او دراواخر عمر وهم برای پسرش خشایارشا رعایت اصل تسامح کوروشی را دشوار کرد. ظاهراً همین نکته بود که اخلاف او را نه فقط با مسألهٔ یونان بلکه نیز با شورشهای مکرر مصر مواجه‌کرد. داریوش خود درپایان عمر با مسألهٔ‌یونان و یونانیان برخورد کرد و ــ باآنکه وی درآنها هنوز بیشتر به چشم دزدان دریایی می‌نگریست نه یك قوم بافرهنگ ــ حتی در معامله باآنها خود دست ازین تسامح کوروشی برنداشت. چنانکه درجزیرهٔ دلوس، سردار وی نسبت به‌معابد آپولو ودیان اظهار تکریم کرد و وی اگر یکجا هم معبدی یونانی را آتش زد در واقع کاری راکه یونانیها درسارد کرده بودند تلافی کرد. اما پسرش‌خشایارشا ظاهراً‌چون اجراء این سیاست را مخصوصاً در معاملهٔ با اقوام‌گردنکش آسان نمی‌یافت ازین اصل همزیستی انحراف جست وخودرا با دشواریهای بسیار روبرو کرد. در باب این جنگهای انتقامجویانه که خشایارشا را با یونانیها درگیر کرد روایات یونانیان از لاف و گزاف ناشی از احساسات قومی خالی نیست اما انحراف خشایارشا از تسامح کوروشی می‌بایست نه‌فقط در تحریك خشم یونانیها بلکه در ناراضی کردن آن دسته از اقوام تابع نیز که درسپاه وی تحت فرمان سرداران پارسی با یونانیها می‌جنگیده‌اند هم تأثیر خودرا بخشیده باشد.

بی تسامحی خشایارشا و سردارانش ــ که لابد در همه چیز از وی پیروی می‌کردند ــ توده‌یی نامتجانس از اقوام‌گونه‌گون تابع راکه نومیدانه و بی‌آنکه از جانب فرماندهان خویش باچشم محبت و تسامح نگریسته آیند می‌جنگیدند با یونانیهای هم‌نژاد ومتحدی که‌به‌خاطر آزادی در سرزمین‌خویش می‌جنگیدند روبرو می‌ساخت والبته شکست او عجیب‌نبود. درحقیقت آنچه خشایارشا را ازمحبوبیتی که یك جانشین کوروش می‌بایست در بین اقوام تابع داشته باشد محروم می‌کرد

۲۴ــ هرودوت ۳۸/۳ مقایسه شود بامقالهٔ نگارنده تحت‌عنوان یگانه یا دوگانه، مجلهٔ **سخن** ۱۲/۶۹-۱۱۴۵

سیاست ناهنجار خشنی بود که وی نسبت به اتباع ادیان بیگانه درپیش گرفت. این سختگیری را خشایارشا نسبت به اهل مصر و اهل بابل که شورش کرده بودند با خشونت تمام نشان داد. نسبت به‌مصر که در آخر عهد داریوش سر به‌طغیان‌برداشته بود وی وقتی آنجا را دیگربار فتح کرد به‌جای آنکه همچون دو سلف خویش در آنجا خویشتن رابه‌مثابهٔ پادشاه محلی و وارث فرعون قلمداد کند با بی‌اعتنایی تمام آن سرزمین را تبدیل به « ساتراپی » تابع کرد. در بـابل نیز شورش مردم را با خشونت فرونشاند وزیگوراتها را منهدم کرد ومجسمهٔ بزرگ مردوك- خدای‌بابلی مورد نیایش کوروش- راکه هجده پاطول قامتش می‌شد و یك پارچه از طلا بود برداشت و ذوب کرد. یك کتیبهٔ سه زبانی او نیزکه در تخت جمشید به دست آمده است ایـن سختگیری اورا در عقاید نشان می دهد[۲۵]. وقتی درین کتیبه صحبت از شهری‌می کندکه مردم در آنجا «دیو» می‌پرستیده‌اند واو به فر اوهرمزد معابد آنها را ویران کرده است و آنها را از پرستش دیو باز داشته آیا به شهرهای بـابل نظر دارد یا یونان؟ گمان دارم بایدگفت به‌تمام ادیان غیرایرانی نظر داشته است[۲۶].

بااین‌همه، شهرت‌هخامنشیها به‌تسامح‌چنان‌بودکه حتی‌برای‌قصه‌پردازان کتاب استر هم‌که ظاهراً بعداز انقراض این خاندان به‌تدوین این افسانه پرداخته‌اند تصور آنکه یك‌زن یهودی درحرم خشایارشا عنوان ملکه پیدا کند نامعقول به‌نظرنمی‌آمد. اما این روایت خود از مواردی است‌که درآنها قبول اخبار عهدعتیق برای‌مورخ بکلی غیرممکن است ومانع از شناخت واقعیتهای تاریخ. البته لحن داستان استر خود بخوبی نشان می‌دهدکه نویسنده بیشتر قصد داستان پردازی داشته است نـه تاریخ‌نویسی. داستان هم مربوط به‌دختری است- به‌نام هدسه یا استر- که در خانهٔ پسرعموی خویش موسوم به‌مردخا- یهودیی از تبعیدیهای شوش- می‌زیست و او وی راکه پدر و مادر نداشت مثل دختر خویش تلقی می کرد. در ماجـرایی که اخشورش ملکهٔ خویش- نامش وشتی- را به‌سبب نافرمانی که‌کرده بود طلاق داد استر به‌عنوان ملکه درحرم پادشاه راه یافت. وی به رهنمایی مردخا موفق شد قوم

25– Pritchards, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton 1955 /316-317

۲۶– ریچاردفرای، میراث‌باستانی‌ایران، ترجمهٔ‌مسعود رجب‌نیا /۱۹۴

خود را از یك قتل‌عام که هامان وزیر پادشاه فرمان مربوط به‌آن را از مدتها پیش دریافت و اعلام کرده بود نجات دهد. در روزسیزده‌ماه آذار که به موجب فرمان می‌بایست یهود در آن‌روز قتل‌عام‌شوند به‌موجب فرمان‌دیگری که شاه‌به‌درخواست استر صادر کرد یهود توانست هفتاد و پنج هزار تن از دستیاران هامان را بکشد و حتی استر برای آن‌عده از هم‌نژادان خویش که ساکن‌شوش بودند پروانه‌یی‌بدست آورد که به‌موجب آن می‌توانندروزبعد ـ چهاردهم آذار ـ هم کشتار مخالفان‌خویش را ادامه دهند. به‌یاد این‌واقعه نیز از آن پس عید تازه‌یی برقرار شد. عید پوریم یا بوری که به‌روایت ابوریحان بیرونی آن‌را هامان سوزهم می‌خوانده‌اند[۲۷].

درصحت تمام این اخبار تردیدی قوی هست، البته امکان دارد که چیزی‌از سختگیری خشایارشا نسبت به‌اقوام تابع ـ که خودآن تاحدی لازمهٔ‌اجرای‌نظامات تازهٔ داریوش و عدول از تسامح کوروشی بود ـ درین روایات انعکاس یافته باشد معهذا مجموع روایات چنانست که در برابر انتقاد تاریخی تاب مقاومت نـدارد. نویسنده‌البته قدرت قابل‌ملاحظه‌یی‌درقصه‌پردازی داشته است. درپرداختن‌صحنه‌ها، در رعایت صبغهٔ‌محلی، وحتی درآنچه امروزجنبهٔ نمایشی[۲۸] می‌گویندا‌ستادی بسیار نشان‌داده‌است امااز‌لحاظ تأثیر قهرمانان‌داستانش ـ استرومردخاهردو ـ بقدری‌خود خواه،فرصت‌طلب وانتقامجوجلوه‌می کنند که‌جزحس نفرت[۲۹]، به‌ندرت‌ممکن‌است حس دیگری در خوانندهٔ غیریهودی برانگیزند. درست است که‌آنچه از جلال و شکوه هخامنشیها، از اخلاق واطوار خشایارشا، از آداب و رسوم پارسیان درین داستان هست بیش وکم با تاریخ توافق دارد اما بسیاری نیز از آنچه درچهارچوبهٔ این صبغهٔ محلی آمده است ادعاهایی است که هیچ سند قدیمتر ـ یونانی، پارسی، وحتی یهودی ـ آن‌را تأییدنمی کند. چنانکه هیچ‌جا به‌وجود دووزیر ـ هامان‌ومردخا ـ و دوملکه ـ وشتی‌واستر ـ برای‌خشایارشا اشارت نرفته است. بین سال دوم وسال هفتم سلطنت خشایارشا هم آن‌گونه‌کـه از هرودوت (۶۱/۷) بر می آیـد ملکهٔ خشایارشا آمستریس نام داشته است که دختر یك سردار ایرانی بـوده است. این

۲۷ ـ ابوریحان بیرونی، آثار الباقیه، ترجمهٔ اکبر داناسرشت ۳۳۶/.

28– Sens du Theatre

29– Antipathie

نکته‌نیز که در کتاب‌استر (۶/۲) می گوید مردخا همراه‌یکنیاس[۳۰] به بابل آمد خالی ازغرابت نیست چون این واقعه مربوط به‌سال ۵۹۷ قبل‌از میلادست وطبیعی‌نیست که یك همراه‌یکنیاس صد وبیست و سه سال‌بعداز تبعید او در سال ۴۷۴ زنده مانده باشد تا چه‌رسد به‌اینکه به‌وزارت هم برسد؟ کتاب استر هیچ اساس تاریخی ندارد وبیشك مثل یك رمان تاریخی عامیانه است که آن را فقط به این قصد ساخته‌اند تا یك منشأ تاریخی باشد برای عید پوریم یهود که خود آن ممکن است چنانکه لاگارد[۳۱] پنداشته است از مراسم ایرانی فروردگان گرفته شده باشد یا آنگونه‌که مایسنر[۳۲] پیشنهاد می کند از یك عید عیلامی اقتباس شده باشد.همچنین شباهت نام استرومردخا با نام عشتار و مردوك بابلی هم ممکن است یك ریشهٔ بابلی را برای این‌قصه به‌خاطر القاء کند. در هرصورت کتاب استر ارزش تاریخی ندارد و حتی آباء کلیسا هم ازقدیم دراعتبار آن شك داشته‌اند چنانکه نسطوریها آن را درشمار کتب عهد عتیق نمی‌آورده‌اند، اریجن هم آن را از کتب تاریخی نشمرده است و حتی لوتر در باب آن گفته است که کتابی است آگنده از عقاید شرك[۳۳]. با اینهمه ظاهراً شهرت آسان‌گیری هخامنشیها نسبت به‌عقاید و مخصوصاً حسن سلوك آنها با یهود چنان بوده است که می‌توانسته است در ادبیات دینی قوم نیز منشأ روایات شود.

در هرصورت رد اصالت وارزش تاریخی کتاب استر که از مقولهٔ قصه‌های هزار افسان و محتملا یك مأخذ واقعی همین هزار ویك شب است[۳۴] به‌هیچوجه مانع آن نخواهد بود که حتی خشایارشا ـ باوجود عدم‌تقیدی که به‌اصل تسامح کوروشی داشته‌است ـ نسبت به‌یهود که در آن‌زمان هیچ‌داعیهٔ فتنه‌جویی هم نداشته‌اندهمچنان مثل تمام اسلاف خود ـ داریوش، کمبوجیه و کوروش ـ غالباً علاقه‌مند مانده باشد و حتی حمایتگر.

30– Jekonias
31– De Lagarde, *Purim, Ein Beitrag zur Geschichte der Religion*, ABH. D. K. G W. , Gottingen/887/34
32– Meissner, B. , *ZDMG*, L (1896) 296-301
33– Lods, A. , op. Cit /793-94.
۳۴ـ برای تفصیل این‌بحث رجوع شود به‌مقالهٔ علی‌اصغر حکمت، مقدمهٔ هزار و یکشب، چاپ کلالهٔ خاور، ج ۱.

حتی بعداز خشایارشا نیز که باشروع ضعف و انحطاط درقدرت هخامنشیها حفظ تعادلی که اجرای این سیاست کوروشی را تضمین تواندکرد رفته‌رفته غیر-ممکن می‌شد بازجامعهٔ یهود به‌سبب حالت انقیاد وخاصیت انعطاف‌پذیری خویش در تمام قلمرو هخامنشی تقریباً با آسودگی می‌زیست. بنابر مشهور اردشیر اول هخامنشی در ضمن فرمانی که به عزرا داد از وی خواست تا در تمام بلاد ماوراء فرات برای مهاجرنشینهای یهود که درقلمرو هخامنشی بسرمی‌بردند قاضیان بگمارد و به آنها تعلیم بدهد (عزرا ۷/۶-۲۵) که چگونه موافق شریعت یهود داوری کنند. اگر عزرا شخصیت تاریخی هم نداشته باشد این فرمان ممکن است درست باشد چراکه درتمام قلمرو هخامنشی با یهود مثل هر کمترینه[۳۵] مطیع دیگر- با عطوفت سلوك می‌شده است.

دربین پاپیروسهایی که درطی شصت سال اخیردر الفانتین به‌دست آمده‌است یك متن کهنهٔ آرامی نشان می دهد که داریوش دوم فرمان داده بود عید فطر در بین یهود تمام کشور تحت نظام واحد درآید واین فرمان که گویا به اشارت یهود بابل صادر شده بود حاکی از علاقهٔ هخامنشیها به تأمین صلح بین امتهاست. در کاوشهایی که‌در ۱۸۹۳ به‌وسیلهٔ یك هیأت علمی دانشگاه پنسیلوانیا درمحل ویرانه-های شهر بابلی نیپور- نفر امروز- درعراق انجام یافت اطاقی به‌طول پنج‌متر ونیم در دو متر و هفتاد و پنج سانتیمتر کشف شد، محتوی ۷۳۰ لوحه به خط بابلی که مجموع آنها «آرشیو» یك تجارتخانهٔ یهودی را درین شهر در دوران سلطنت اردشیر اول و داریوش دوم در برداشت. قسمت عمدهٔ این الواح اکنون در موزهٔ استانبول است و پاره‌یی نیز در موزهٔ فیلادلفیاست واز مجموع بررسیهایی که‌بابل شناسان دربارهٔ این الواح انجام داده‌اند بر می آیدکه یهود در قلمرو هخامنشیان درین دوره ازآزادی و آسودگی کافی بهره داشته‌اند چنانکه دربین کسانی که بااین تجارتخانه داد وستد داشته‌اند یهودیهایی ذکرشده‌اند که‌زارع یا مالك‌زمین‌بوده‌اند وتعدادی هم مقامات اداری ازنوع کارهای مربوط به‌جمع آوری مالیات داشته‌اند.[۳۶] از گفتهٔ نحمیا هم هرچند کتاب منسوب به‌او به تمامی ازخود اونیست، برمی آیدکه

35– Minority

36– Lods, A. , op. Cit. /567–70

در دربار اردشیر اول حتی یك یهودی مثل او می‌توانست عنوان ساقی- که مقام مهمی بود- پیدا کند یا به‌عنوان نایب‌الحکومه برهمگنان خود فرمانروایی کند. درست است که کتاب نحمیا بعداز خود وی ظاهراً به‌وسیلهٔ همان مؤلف کتاب عزرا نوشته شده است اما پاره‌یی قراین درین کتاب هست که نشان می‌دهند اصل یادداشتهای نحمیا هم در تألیف آن مورد استفاده واقع شده است.

با آنکه روایات عهد عتیق درباب روابط یهود با هخامنشیها خالی از مبالغه نیست الواح و پاپیروسها روی‌هم رفته علاقه و توجه پادشاهان این سلسله را به‌قوم یهود نشان می‌دهد. این علاقه و توجه خاص را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ درست است که بین عقاید یهود و آیین مزدیسنان شباهتهایی هست و من در جای دیگر تعداد زیادی ازین وجوه شباهت را برشمرده‌ام اما برخلاف آنچه بعضی محققان پنداشته‌اند تصور نمی‌کنم این شباهت درعقاید از اسباب توجه پادشاهان‌هخامنشی باشد به‌قوم یهود. هخامنشیها این‌طرز معامله را- جز درمواردی که اتکاء برضرورت نظم و قانون بالنسبه یکنواخت اجرای آن را غیرممکن می‌کرده است- تقریباً نسبت به تمام اقوام تابع خویش داشته‌اند و آن به‌هیچوجه اختصاص به قوم یهود نداشته است. نهایت آنکه ازین اقوام جز درباب یهود اطلاعات تاریخی در دست نیست و بیشك اگر ازسایر اقوام نیز مآخذ و اسناد تاریخی به‌دست آید نشان‌خواهد داد که‌این حسن سلوك- مثل یك اصل کشورداری- تقریباً همه‌جا رعایت می‌شده است[۳۷]. معهذا بعداز خشایارشا که توطئهٔ سرداران و خواجه سرایان نقش مؤثری در جریان حوادث یافت تسامح کوروشی نمی‌توانست همواره از قدرتی که برای حفظ تعادل قوا در اجرای آن ضرورت دارد بقدر کافی بهره‌مند باشد. ازین رو رعایت آن اگر در مورد یهود که حالت انقیاد داشت ممکن بود نسبت به مصر که مکرر سر به‌شورش برمی‌داشت و نسبت به‌بابل و یونان نیز دشواریها داشت. بعلاوه بعضی پادشاهان شاید تحت تأثیر موبدان و کاهنان آیین مزدیسنا تدریجاً به تحمیل عقاید دینی خویش براقوام تابع گرایش پیدا کردند. کلمنت اهل اسکندریه از قول بروسه بابلی نقل می‌کند که اردشیر دوم هخامنشی فرمان داد پیکرهایی از آناهیتا را

37- R. W. Rogers, op. Cit. /188-89

به بابل، شوش، و اکباتان ببرند و آیین نیایش وی را در پارس، باکتریان، دمشق، و سارد همه‌جا رواج داد.

با انحطاط تدریجی هخامنشیها تسامح کوروشی هم تدریجاً جای خود را به سختگیری و تعصب داد و پادشاهان بعداز خشایارشا که هرروز از خارج با شورش ولایات تابع و از داخل با توطئه‌های خانوادگی و محلی مواجه بودند تـدریجاً از تأمین آنچه «وحدت امپراطوری» خوانده می‌شود درماندند تا در ماجرای اسکندر امپراطوری ناهمجنس اما بالنسبه آزاد و به‌هم‌پیوستهٔ کوروش به‌دست کسانی که‌غالباً از سیاست بی‌تسامح خشایارشایی پیروی می کردند عرضهٔ انقراض شد. اگر هزار سال بعداز داریوش سوم هخامنشی نیز یزدگرد سوم ساسانی امپراطوری نیاگان را معروض همین سرنوشت یافت ظاهراً به‌همین‌سبب‌بود که دولت ساسانیان‌هم‌دراواخر کار— تاحدی مثل اوایل— ازمیراث تسامح کوروشی عدول کرده بود. درواقع بعداز دوران تسامح‌شاپوراول یزدگرداول وبهرام‌گور وقباد، عدالت خونین انوشیروانی و مخصوصاً درگیریهای خسرو پرویز که بنیهٔ خزانه ونیروی روحی لشکر را ازبین بردچیزی که به‌عنوان میراث عاید یزدگرد سوم کرد عبارت بود از یك امپراطوری گسیختهٔ پریشان و تعصب جوی که دیگر برای ادامهٔ حیات رمقی نداشت. در پایان عهد هخامنشی هم همین بی‌تسامحی‌بود که به‌عمر یك امپراطوری دیرینه روزخاتمه داد.

شهریور ماه ۱۳۵۰

نه شرقی، نه غربی - انسانی

مطالعه‌یی درباب فرهنگ ایرانی ومسألهٔ برخورد باغرب

اگر بازیگری که برروی صحنه نقشی را بازی می کند به‌جای آنکه خود را بکلی تسلیم نقش خویش بکند دایم به تماشاگران و دگرگونیهایی که در سیما و نگاه و سکنات آنها روی می‌دهد توجه کند از ایفاء نقشی که برعهده دارد باز می‌ماند و نیروی فاعلی او صورت انفعالی می گیرد. گمان می کنم توجه دایم به‌اینکه غرب دربارهٔما چه می‌اندیشد ویا درما چه تأثیری دارد نیز فرهنگ‌ایرانی‌را از آفرینندگی خویش باز می‌داردو وادارش می‌کندکه نقش خویش را به خاطر تماشا گران- غربیها و غربی‌ستایان- فداکند. درست‌است که این توجه به‌بیرون ازوجودخویش گهگاه به‌آفرینشگر وسعت‌نظر و فرصت ابداع می‌بخشد اما اگر وی فقط به‌همین بر خورد با دنیای بیرون اکتفاکند دیگر نمی‌تواند تمام شخصیت خود را در نقشی که برعهده دارد بیرون بریزد.

در مورد فرهنگ ایرانی طرح مسأله به این صورت که غالباً پیش می‌آید حاکی‌از پیدایش نوعی «عقدهٔ روحی» است واین شبهه را پیش می‌آورد که گویی طرح کنندهٔ مسأله حضور چیزی به‌نام «غرب» را برای خود چنان مانع و مزاحم ناراحت کننده‌یی می‌یابد که دایم می کوشد وجود خودرا در بر خورد با آن توجیه نماید وراه خود را در مواجههٔ با آن پیدا کند. بعلاوه کسی که شرق و غرب‌را مثل سیاه وسفید از هم جدا می کند و آنها را همچون دو ذات مستقل لایتغیر با هم مقابل می‌نهد در واقع منکر فعل و انفعال بی‌انقطاع «تز» و «آنتی‌تز» در جریان حوادث عالم است و از دیالکتیک خلاقه‌یی که برتمام پدیده‌های کون حاکم است بکلی غافل. نه‌آیا قرآن هم به‌مفهوم شرقی و غربی‌خالص محدود نمی‌ماند-لاشرقیاً

و لاغربیاً، و از مشرقها و مغربها سخن می گوید- رب المشارق والمغارب؟ و تازه اگر شرق وغربی هم به‌همین‌معنی عامیانه که در مسألهٔ برخورد باغرب مطرح شده است وجود داشته باشد بین آنها آن اندازه جدایی که در اولین‌نظر جلوه می کند وجود ندارد وکدام‌مورخ غربی- هرقدر هم غربی‌گرای باشد- تصدیق نمی کند که آنچه شرق وغرب در آن شرکت و وحدت دارند همیشه بیشتر از آن چیزیست که در آن با هم اختلاف دارند؟

با این‌همه اگر مقصود از غرب مجموع سیستم جدیدیست که اول حیات اروپای غربی را با انقلاب صنعتی و با آنچه از لوازم و مقدمات آنست عرضهٔ دگرگونی کرد وسپس تدریجاً در زندگی تمام اقوام عالم ازچین و ژاپن تاافریقای جنوبی طرز تفکر وسبك معشیت را به رنگ تازه‌یی درآورد آن‌را نمی‌توان به سرزمین و نژاد خاصی محدود کرد. بعلاوه این سیستم که مقدماتش درواقع از نهضت رنسانس اروپایی آغاز شد مثل همین‌نهضت از نفوذ شرقی مایه داشت. از اینها گذشته این سیستم روی هم رفته بیش از آنکه به شرق و غرب مدیون باشد محصول یك تحول مربوط به طبقات اجتماعی بودکه عبارت باشد از تفوق عنصر بورژوا، و البته اگر انحطاط سیستم فئودال از اسباب اصلی تفوق بورژوا باشد برخورد با شرق را درعهد جنگهای صلیبی نیز می توان از اسباب عمدهٔ این تفوق بورژوا شمرد. این ملاحظات نشان می‌دهدکه در شرق و غرب هیچ چیز خالص نیست وفعل و انفعال بین «تز» و «آنتی‌تز» را دراین برخوردها هرگزنباید ازخاطر دور داشت. اگر چند آنچه امروز مجموعاً غرب خوانده می‌شود ازلحاظ سیاسی مفهوم استعمار را، از جهت طرز حکومت شیوهٔ دموکراسی را، از نظر اقتصاد فکر کاپیتالیسم را، و از نظرگاه آرمان اجتماعی اندیشهٔ ناسیونالیسم را به‌خاطرمی-آورد اما تمام این جنبه‌ها در واقع جلوه‌هایی از تفوق بورژوایی است‌که هرچند اول‌بار در غرب اروپا شکل‌گرفت اما از آن‌پس، به‌هیچ‌جا محدود نماند و حاصل آن، تحولی شدکه روی‌هم‌رفته آن را مدرنیسم می‌توان خواند- نوگرایی.

بدین‌گونه، آن غول مهیبی که دنیای شرق - دنیای شرق نزدیك- از آن با هیبت واعجاب صحبت می کند، تقلیدش را درمی‌آورد، از آن فرار می کند و در

عین‌حال در زیر پنجهٔ قهار آن دست و پا می‌زند دیگر به‌هیچ‌وجه به‌سرزمین، نژاد، یا حکومت یك یا چند قوم خاص محدود نیست و فرهنگ و تمدن مخصوص یك طبقهٔ اجتماعی است که اول‌بار دراروپای غربی درفاصلهٔ بین دوران اصلاحات‌دینی آلمان و انقلاب فرانسه قدرت را به‌دست‌گرفت، انقلاب‌فکری وانقلاب سیاسی و انقلاب صنعتی را به‌دنبال‌کشید و هنوز باوجود ضربتهایی که درشرق اروپا وحتی درشرق آسیا برآن وارد شده است باز از حیثیت و حیات خود به‌سختی دفاع می‌کند ـ طبقهٔ بورژوا.

درحقیقت تمام مسأله‌یی که در برخورد شرق با غرب مطرح می‌شود برخورد دنیای شرقی‌است با فرهنگ این‌طبقهٔ بورژوا که‌مولودوقلوی آن‌ماشین واستثماردر طی قرنهای اخیر تمام چشم‌انداز انسانی را در دنیا دگرگون کرده است. این طبقه که‌نفوذ بانکداران، بازرگانان، و صنعتگران‌را جانشین قدرت مالکان‌زمین، اشراف فئودال و روحانیان متنفذ کرد به آزادی فرد و رقابت سرمایه چنان اهمیتی داد که تمام نظامات سابق درمقابل طلوع آن از اهمیت افتاد، فکر ترقی که در این سیستم جای اندیشهٔ گناه ازلی راگرفته بود تحرك تازه‌یی به حیات انسانی داد، علم جای دین را اشغال‌کرد و روح انتقادی که مولود فردگرایی و لیبرالیسم بورژوا بود تفکر فلسفی و حتی قریحهٔ آفرینندگی را در مسیرهای تازه انداخت، رابطهٔ فرد با افراد به‌جای رابطهٔ فرد باخدا مبنای‌حقوق و اخلاق شد، امتیازات نسبی جای خود را به امتیازات ناشی‌از سرمایه بخشید، توسعهٔ ماشین وتکامل وسایل ارتباط، فکر بازارهای جهانی و اندیشهٔ استعمار را تقویت کرد، سرمایه از محدودیتهای ناشی از احتیاجات محلی آزاد شد و درفعالیتهای مربوط به‌بازارهای جهانی چنان نقشی یافت که حفظ و ازدیاد آن، سیستمهای بازرگانی و اداری تازه‌یی را ایجاب کرد و این‌همه، جهان‌بینیهای دیگر، شیوه‌های تربیتی دیگر، روشهای حکومتی و اداری دیگر را الزام نمود که درغرب ـ و درهرجای دیگر که این عوامل همزمان یاهمراه با نفوذ غرب راه پیدا کرد ـ روش زندگی تازه‌یی را به وجود آورد و توسعه داد: مدرنیسم.

معهذا بررغم تمام کوششهایی که این طبقهٔ نوخاسته برای مستقر کردن یك

نظم جدید مبنی بر تفوق فرد و توسعهٔ سرمایه انجام داد همین دو عامل اخیر آن‌را باتضادهایی شگرف روبرو نمود که‌تدریجاً مایهٔ‌انحطاط واقعی آن‌شد: ازیك‌سو آزادی فردباتعین جامعه تعارض‌پیدا کرد و ازرشد بازماند، و ازسوی دیگر توسعهٔ سرمایه موجب پیدایش طبقهٔ پرولتاریا شد که امروز دیگر قدرت تجاوزگر ومعارض ستیز بورژوا را تا حدی مهار می کند و آنچه را غرب وغربی می‌خوانند از اهمیت می‌اندازد. همین تصادم فرد با جامعه وتعارض‌پرولتاریا با بورژواست‌که اسوالد اشپنگلر ازآن به انحطاط غرب تعبیر می کند و بجای دریافت واقعی ریشهٔ این انحطاط، آن را ناشی از انتقال انسانیت ازمرحلهٔ کولتور به‌مرحلهٔ سیویلزاسیون می‌شمارد، و مرگ تمدن غرب را محتوم می‌یابد وبا لحنی شبیه به‌کلام پیغامبران یهود ازوقوع اجتناب‌ناپذیر آن برسرنوشت دنیا نوحه‌سرایی دارد.

این فرهنگ غربی که با انحطاط دنیای بورژوایی زوال تدریجی آن نیز اجتناب‌ناپذیرست از لحاظ مبنای فکری معرف کنجکاوی حریصانه‌یی است که اشپنگلر آن را به همان جهت تمدن فائوستی می‌خواند ـ یعنی مبنی بر شوق علمی بی‌پایان و سیری‌ناپذیر یك فائوست. این، آن شوق علمی دنیای بورژواست‌که هدف آن عبارتست ازنیل به‌حداکثر قدرت و آزادی ـ نیل به‌تفوق قطعی. فرهنگ بورژوا با شوق و عطش لجام‌گسیخته‌یی که فردگرایی او را رنگ منفعت‌جویی می‌داد علم را مخصوصاً برای دست‌یافتن به‌امکانات نامحدود مربوط به عمل می‌جست. زمینهٔ فکری این شوق وعطش مربوط به‌قدرت و عمل نیز ازعهد رنسانس شروع می‌شد و در حقیقت آنچه اروپاییها آن را اندیشهٔ غربی می‌خوانند تلفیقی بود بین آیین مسیح و فرهنگ کلاسیك که این تلفیق ازهمین دوران رنسانس ریشه می‌گرفت. نکتهٔ جالبی که در این فرهنگ طلوع روح بورژوا را از همان اوایل رنسانس نشان می‌دهد ارتباط شدید آنست باعمل و اینکه آرمانهای اخلاقی آن بر واقعیتهای انسانی بیشتر تکیه‌دارد تا برذهنیتهای ماوراء طبیعی. تصور آنکه‌رنسانس تمتع و التذاذ بی‌شائبه‌یی بوده است ازتمام آنچه به‌عقل و ادراك ارتباط دارد اگر برای یك متفکر قرن گذشته ـ مثل والترپاتر ـ ممکن باشد برای مورخ امروز که ولادت واقعی روح بورژوا وطلوع فائوستی تمدن جدید را از رنسانس آغاز می-

KASHM... ...ERSITY
...Iqbal Library

کند غیرممکن است. رواج اصلاح دینی در اروپای غربی و شیوع روح‌الحاد در قرن موسوم به روشنگری نیز که طلایهٔ انقلابات فکری و صنعتی تمدن نوگرای بورژواشد شوق و کنجکاوی فائوستی این‌طبقهٔ نوخیز را درمسیر یك زندگی‌سنت گریز و پرتحرك نشان می‌دهد. بدون‌شك این‌سنت‌گریزی و تحرك یك ویژگی‌عمدهٔ تمدن بورژوا و در واقع تا حدی لازمهٔ لیبرالیسم آنست اما در حال حاضر این تحرك بی‌لجام مثل یك سرگیجهٔ واگیر در شرق نیز مثل غرب تمام زندگی انسانی را در زیر تسلط گرفته است و دیگر با وجود توسعهٔ روزافزونی که در آنچه به صنعت و کار مربوط‌است پیش‌آمده است شرق و غرب- اگر شرق و غربی به‌همین مفهوم عامیانهٔ متداول هست- از این حیث با یکدگر چندان تفاوتی نمی‌توانند داشت- جز تفاوت دو رقیب نامساوی دریك مسابقه.

اگر درست است که آنچه فرهنگ غربی خوانده می‌شود قبل از هرچیز فرهنگ بورژوایی است و دخلی به‌شرق و غرب ندارد برخوردی راکه مخصوصاً در دورهٔ بعد از انقلاب فرانسه بین شرق و دنیای غرب روی داد باید به ظهور خودآگاهی تدریجی در طبقات متوسط شرقی تعبیر کرد که مقارن حصول عوامل بیداری در آن طبقات و همزمان با پاره‌یی رویدادهای مؤثر و مهم جهانی همچون استعمار هند، انقلاب بزرگ فرانسه، رقابت ممتد کشورهای بزرگ در استیلا بر راه‌های دریایی، ایجاد خطوط بزرگ مواصلات، الغای‌بردگی و برده‌فروشی، حفر ترعهٔ سوئز و پاناما و امثال آنها در دنبال روابط‌صلح وجنگ که فیمابین پیش‌آمد از تجارب تمدن بورژوایی غرب مایه‌گرفت و تدریجاً پا به‌پای آزمایشهای‌مربوط به‌ناسیونالیسم و پارلمانتاریسم بالوازم تمدن بورژوایی ارتباط یافت ودرعین‌آنکه تقلید سطحی ازمظاهراین تمدن واین استعدادهای واقعی وی را تامدتی طولانی از شکفته‌شدن مانع آمد، تمدن بورژوای غرب را به‌صورت نوگرایی (= مدرنیسم) اخذکرد و سرانجام در دایرهٔ همان تحول سریع افتاد که لامحاله از آغاز قرن حاضر،غرب را به‌یك‌نوع بن‌بست‌گریزناپذیر کشانیده است.درواقع حتی‌عالیترین هدیهٔ این فرهنگ که عبارت ازروح انتقادی علمی است دربررسی ارزشها تدریجاً تا آنجا پیش رفته است که گهگاه به نفی اکثر یا تمام ارزشهای جاری می‌پردازد و

درگیر ودار طوفان بی‌امان، کشتی نجات‌راهم غرق می کند– بن بست‌نیهیلیسم.

البته اجتناب از عواقب نامطلوب این فرهنگ در اوضاع و احوالی که تدریجاً طبقه‌یی که آن فرهنگ منسوب بدوست درشرق هم مثل غرب دارد غلبهٔ روزافزون پیدا می کند بیفایده و غیرممکن است. مشکل این نیست که دنیای ما از برخورد با غرب چه سود و زیانی دریافت می کند یا اینکه فی‌المثل غرب برای ما درحکم آزمایشگاه هست یا نیست، مسأله این است که موج یك تمدن بورژوایی از غرب برخاسته است و تمام دنیا را از غرب تا شرق دارد همراه خود می کشد. این پرجاذبه‌ترین وقویترین تمدن است که یك طبقهٔ اجتماعی تا کنون به وجود آورده است والبته مثل تمدن طبقات دیگر طلوع دارد و اوج و انحطاط. دنیای ما نیز در حال‌حاضر با این تمدن بورژوایی هماهنگی دارد و آن را نمی‌توان یك تمدن کاملاً غربی– یا کاملاً غریبه– بشمار آورد. غرب یك‌تمدن مستقل مجزایی نیست که بتوان به آن روی آورد و یا از آن اجتناب کرد. پیرامون ما، صرف‌نظر از خود ما، هرچه هست غرب است– یا به عبارت دیگر مربوط به تمدن غربی. حکایت ماهیهاست که توی آب بودند و به آنها گفته می‌شد حیات و مرگ شما به آب بسته‌است باید درجستجوی آب برآیید، ماهیها همه‌جا به‌جستجو برخاستند که آب کجاست آخرکار یك ماهی عارف به آنها گفت شما چیزی غیر از آب به‌من نشان بدهید تا من به شما بگویم آب کجاست؟ دنیای ما دنیای تمدن بورژواست و حالا دیگر مسألهٔ برخورد با یك غرب خارجی مطرح نیست. زندگی بورژوایی اکنون درشرق هم مثل غرب لوازم خود را به‌دنبال می کشد.

قضیه‌یی که حالا برای ما مطرح است این است که تمام آنچه در این تمدن بورژوایی هست از لوازم اجتناب ناپذیر آن نیست و از بعضی از این مظاهر– که با روح فرهنگ و اقتضای حیات و تاریخ ما مغایرت دارد– می‌توان پرهیز کرد. این واکنش در مقابل جنبه‌های نامطلوب «غربیگری» که نشانهٔ آغاز آن اکنون جای‌جای به‌چشم‌می‌خورد، حاکی ازطلوع خودآگاهی طبقاتی درمحیط‌روشنفکران غیربورژوایی است. درواقع تسلیم به جاذبه‌های نامطلوب همین فرهنگ است که «غرب‌زدگی» خوانده می‌شود و بی‌هیچ‌شك یك پدیدهٔ خجلت‌آور زندگی امروز

ماست. چنانکه گفتم اشکال در غرب‌گرایی یا غربیگری نیست چرا که این خود یك ضرورت تاریخی است که با اقتصاد سرمایه‌داری در فرهنگ هرقوم وارد می‌شود و از آن نمی‌توان بر کنار ماند. اشکال در غرب‌زدگی است که عبارت باشد از اخذ و تقلید آنگونه آداب وظواهر غربی که نه‌دنبالهٔ ضروری فرهنگ‌نوگرای بورژوایی بلکه در واقع مولود اتفاقی پاره‌یی تفننهای غیرمنطقی بعضی ازقشرهای اجتماعی غرب است و اخذ آنها به‌شخصیت و هویت ملی ما لطمه می‌زند.

عجب اینجاست که این غرب‌زدگی برای آنکه خود را درحد امکان توجیه کند حالا گهگاه متوسل بـه بهانهٔ موهوم « عرب‌زدگی » می‌شود و می کوشد تا با تشبث به‌بازیهای لفظی وبه‌بهانهٔ وجود تمایلات عربی‌مآبی در قسمتی از ادب‌امروز ایران مقاومت جدی وخشن فرهنگ ملی مارا در مقابل آنچه « غرب زدگی » نام دارد بی‌ضرورت وخالی از فایده جلوه دهد. این یك مغالطهٔ لجوجانه است که به فرهنگ و زبان ما لطمه خواهد زد. مسأله البته به محتوای فرهنگ ما که درحال حاضر دواسبه به سوی « نوگرایی » و اخذ فرهنگ بورژوایی می پوید و با غلبهٔ عناصرمربوط به‌این طبقه دراکثرشئون، اجتناب از آن ناممکن است مربوط‌نیست. مربوط‌به شکل برونی‌این‌محتواست- زبان،زبان فارسی. درواقع درست است کـه زبان، نیازمندیهای تازه دارد وباید آن را به‌وسیلهٔ افزودن لغات و اصطلاحات تازهٔ مورد نیاز غنی وغنی‌تر کرد ودرین مورد نیزهیچ ضرورت ندارد که به لغات عربی، مخصوصاً به آنچه در عربی امروز رایج شده است روی آورد امـا پاس رابطهٔ دیرینهٔ فارسی بالغات عربی را نیز به‌هیچ‌وجه عرب‌زدگی نمی‌توان خواند وآن را هرگز نمی‌توان‌با آنچه «غرب‌زدگی» خوانده می‌شود قیاس‌کرد. عربی‌گرایی- ونه عرب‌زدگی- اگر هم درفرهنگ ایرانی ومخصوصاً در وسیلهٔ بیان آن‌هست‌گرایش به‌میراث فرهنگ‌گذشتهٔ خود ماست و ربطی به‌فرهنگ بیگانه ندارد، تا بدان‌سبب مستوجب سرزنش باشد.

درواقع اگر چیزی به‌نام فرهنگ عربی که خودآن تعبیر ناتمامی ازفرهنگ اسکولاستیك اسلامی ماست، وجود داشته‌باشد آن فرهنگ بیش‌از هرچیز اسلامی است وغیر عربی. نه آیا وقتی اعراب به عنوان نشر اسلام از جزیرةالعرب خارج

شدند چیزی جز قرآن و شمشیر همراه نداشتند؟ فرهنگ ممتازی که بعد از فتوح اسلامی درشرق نزدیك به‌وجود آمد درواقع مولود به‌هم آمیختن عناصر گونه‌گون بود ازعرب و غیرعرب درقلمرو حکومت اسلامی، و البته تردیدی نیست که‌قسمت عمدهٔ این فرهنگ حتی در آنچه به لغت و بلاغت و صرف و نحو عربی مربوط است به‌ایران تعلق دارد- و ایرانیان. در این صورت که می‌تواند ادعا کند که سعی درنگهداشت این میراث ایرانی نوعی عرب‌زدگی است- شبیه به‌آنچه غرب‌زدگی می‌خوانند؟ آنچه حکمای اسلام چون ابن سینا، غزالی ، شیخ اشراق، شهرستانی، رازی، و ملاصدرا به‌عربی یا فارسی آمیخته به‌عربی نوشته‌اند درحقیقت به‌فرهنگ ایرانی تعلق داردونگهداری‌وبزرگداشت آن را نمی‌توان تسلیم‌شدن به‌جاذبهٔ عربی خواند و آن را با تسلیم شدن به‌جنبه‌های نامطلوب غرب‌گرایی مقایسه کرد- و با غرب‌زدگی. مسألهٔ پیرایش‌وگسترش زبان هم تا آنجا که مربوط به‌نیازمندیهای علمی وفنی است البته به غنی‌تر کردن زبان ما کمك می کند و باید از آن استقبال کرد اما اگر این‌اندیشه، ما را به‌جایی بکشاند که با زبان سعدی وفردوسی و حافظ ومولوی بیگانه‌مان کند فکر شومی است وباید از آن حذر کرد.

البته ازیك سوءِتفاهم دیگر هم که ممکن است از این‌بحث حاصل شود باید اجتناب کرد. آن سوءِتفاهم این‌است که‌بعضیها ستایش ازمیراث فرهنگ گذشته را به‌این عنوان که آمیخته باافکار قرون وسطایی و لغات عربی‌است‌شایددفاع از کهنه‌پرستی بخوانند واز فرهنگ کهن. این پندار به‌هیچ‌وجه درست نیست. اگر در گذشته، فرهنگ ما امثال ابن‌سینا، رازی، بیرونی وشیخ‌اشراق را پرورش داده‌است ستایش آثار آنها هرگز به‌این معنی نیست که امروز هم باید به‌همان فرهنگ قناعت کرد و از دانشهای بایستهٔ مربوط به تمدن نو، و حتی جهان‌بینی وفلسفه‌های تازهٔ ناشی از مقتضیات فرهنگ‌نو بر کنار ماند. چنانکه ارج‌نهادن به‌شعر حافظ وفردوسی وخیام وسعدی هم هرگزمعنیش این‌نیست که باید همواره درتنگنای سنتهای گذشته‌همچنان باقی ماند و عروض و قافیه و معانی و بدیع را نوعی حریم تجاوز ناپذیر شمرد. اگر ادبیات درهر زمان و درهر زبان انعکاس حیات واندیشهٔ واقعی قوم یاجامعه‌یی است که موجد آنست زندگی امروز ما دیگر به هیچ‌وجه نمی‌تواند خود را در

چهارچوبهٔ سنتهای گذشته محبوس کند و شاعر و نویسنده‌یی که امروز دیگر قبای فردوسی و شبکلاه خیام را نمی‌تواند تحمل کند، عجب نیست که احساس و بیانش هم بکلی با آنچه مربوط به سنتهای کهن است متفاوت باشد. اما آیا این نوگرایی می‌تواند هم اصیل بماند وهم درعین حال تا جایی برود که بین یك شاعر ایرانی امروز و یك شاعر اهل مجارستان یا برزیل جز در زبان هیچ تفاوت نباشد؟ اینجاست که غرب‌زدگی درقلمرو شعر وادب هم وارد می‌شود وتسلیم گشتن به‌جاذبهٔ آن درحکم نفی اصالت فرهنگ قومی خواهد بود.

این سرمایهٔ قومی برای فرهنگ تمام اقوام عالم وجود دارد و قطع‌نظر از برخوردهای بین‌طبقات وحتی بررغم انقلابات‌تاریخ درتمام آثار اصیل ادبی‌رسوب و رسوخ پیدا می کند ورنگ خاص شخصیت هرقوم را به‌آفرینشهای ادبی آن می‌زند. درآنچه‌مربوط به‌فرهنگ ایرانی است این فرهنگ قومی پاره‌یی ازویژگیهای فکری قوم ایرانی را منعکس می کند که ازعهدکوروش تا امروز درفرهنگ‌ایرانی جلوه دارد و غالباً معرف روحیهٔ خاص ایرانی است. در بین این‌ویژگیهای فکری مخصوصاً می‌توان آسان‌گیری در عقاید را ذکر کرد و اعتقاد به آزادی اراده را. آسان‌گیری در عقاید که من در چند مورد دیگر از آن به تسامح کوروشی تعبیر کرده‌ام درحقیقت هدیه‌یی است که کوروش بزرگ به‌دنیای باستانی داد ودرسراسر دوران باستانی ایران، هرجا این تسامح کوروشی دوام داشت صلح و همزیستی فرهنگ آفرین هم دوام خود را حفظ کرد. بعدها نیز با آنکه تعصبهای ناشی از رسمیت‌یافتن آیین زرتشتی موبدان وبزرگان عهد ساسانی را از این روحیهٔ تسامح دورنگهداشت بازچیزی‌ازاین‌روحیه‌دربین‌عامهٔ‌ایرانیها باقی‌ماند وحتی بعدازساسانیان در نزد مسلمین صبغهٔ عرفانی یافت و در کلام امثال خیام، مولوی، و حافظ رنگ انسانی وجهانی جالبی به‌ادبیات‌داد. چنانکه مسألهٔ آزادی اراده، درثنویت‌زرتشت انسان را به سوی نیکی سوق داد، و از تسلیم به نومیدیهای ناشی از جبر– جز در مواقع غلبهٔ آیین زروانی – مانع آمد. حتی در دورهٔ اسلامی، هم معتزله رابسبب آنچه در مسألهٔ آزادی اراده به عقاید زرتشی مدیون شدند به «مجوس هذه‌الامه» نامزدکرد هم شیعه را در منزلگاه «امر بین امرین» ازسقوط درنومیدی جانکاه‌جبر

مطلق در امان داشت و این دو نکته بیشك از ویژگیهای فکری است که بر رغم دگرگونیهای بسیار، در ادب ملی ایران جلوهٔ دایم دارد و به آن رنگ خاصی می‌دهد- که رنگ حیات ورنگ انسانیت است. یك ویژگی دیگر که نیز رنگ‌خاصی به‌فرهنگ وادب اصیل ایران می‌دهد عبارتست از فکر فرصت‌جویی- اغتنام وقت. در واقع تزلزل جامعه‌یی مرکزگرای که با هر نوسانی که درمرکز پیدا می‌شد نظم آن به‌آسانی جای‌خودرا به‌هرج‌ومرج می‌داد ودرتمام تاریخ ایران مکرر تجربه‌شد، سبب‌گشت که فکرفرصت جویی به‌پاره‌یی اذهان راه یابد. این فکردر اذهان مختلف تاثیرش البته متفاوت بود چنانکه رودکی و خیام را به لذت‌جویی ابیقوری کشانید درصورتیکه نزد فردوسی و سعدی حاصل آن عبارت شد از لزوم‌گرایش به‌خیر و از دست ندادن فرصت برای نیکوکاری. سابقهٔ این طرز فکر هم در نـزد ایرانیها بسیارکهنه است و فرهنگ زرتشتی هم که به‌قول‌آرتور کریس تنسن با زهد وترك دنیا مخالف بود درمقابل این‌گرایش به عشرت‌جویی‌هیچ مانعی‌نمی‌نهاد چنانکه در دنیای اسلامی هم که تزلزل قدرتها و توالی سلسله‌ها جایی برای‌اندیشهٔ دوام وثبات باقی نمی‌گذاشت چنین فکری غالباً اجتناب ناپذیر بود. نه‌آیا در دنیای امروز کـه بهشت موعود بورژوایی دارد قیافهٔ یك جهنم واقعی را نشان می‌دهد، و ماجرای رقابت سرمایه، تبعیض‌نژاد، و استعمار نوحیات نسل‌انسانی را داردتدریجاً به وسیلهٔ سلاحهای مخرب و مخوفی که در دست جنگبارگان‌است تهدید می کند این‌حکمت عملی ایرانیان بیش‌از هردورهٔ دیگر می‌تواند زندگی انسان را قرین آرامش کند؟

البته ویژگیهای فکری ایرانی که طی تاریخ ازصافی زمان‌گذشته است و از گذشته‌های دور تا به‌زمان‌ما رسیده‌است منحصر به‌همین‌چندنکته نیست وصورتهای گونه‌گون دارد اما همین چند نکته نیز نشان می‌دهد که آنچه این‌گونه اندیشه‌ها را درطی قرنهای دراز نگه می‌دارد وپرورش می‌دهد چگونه ادبیاتی است؟ نه‌شرقی، نه‌غربی- : انسانی. درادبیات اسلامی ایران چیزی که مخصوصاً این جنبهٔ انسانی فرهنگ مارا جلوهٔ بیشتر می‌دهد عرفان‌است- عرفان ایرانی. بدون‌شك درمجموع این‌عرفان جنبه‌های منفی‌هم هست که‌انعکاسی ازانحرافها وضعفهای انسانی است و فرهنگ و ادبیات هیچ قومی از آن خالی نیست. ادبیات غیرعرفانی هم علیرغم

آلودگیش به‌تملق و دروغ و بیان تصنعی، در آنچه تعلق به‌عشق و هیجان و احساس و اخلاق داردگه‌گاه به‌بُعد انسانی می‌رسد و مخصوصاً ادبیات حماسی و بزمی‌ایران در کلام فردوسی و نظامی به اوج می‌رسد. این‌گونه آثار بی‌آنکه در چهارچوبهٔ عنوان شرقی و غربی، کهنه و نو، فئودال و بورژوا محدود بمانند حتی در عین آنکه معرف جوّ مخصوص دنیای خودهستند به‌همهٔ انسانیت تعلق دارند ودرشکل فعلی آنها نه فقط تجارب و آرمانهای طبقهٔ اجتماعی شاعرانشان تبلور دارد بلکه آمال و آلام تمام طبقات انسانی نیز که طی قرنهای دراز ازطریق روایات سنتی در مآخذ آنها راه یافته است در آنها رسوب کرده است و حتی برخوردهای تاریخی بین شرق و غرب هم در آنها آن اندازه تأثیر گذاشته است که آنها را به آسانی نتوان شرقی خالص خواند چنانکه رمانسها و اپیکهای غربی همچون السید ورلان وامثال آنها نیز به‌حکم همین‌گونه تأثیرات غربی‌خالص نیست. اما درفرهنگ‌ایران آنچه مخصوصاً ویژگیهای مربوط به‌جنبهٔ انسانی را خیلی بیش‌از مختصات‌شرقی و غربی نشان می‌دهد ادبیات عرفانی است که در آن قطع نظر از جنبه‌های نادر ضعف وانحراف که‌گه‌گاه‌در آن هست‌تمام طبقات‌انسانیت وحتی انسانیت مجرد از اعتبارات مربوط به‌طبقات اجتماعی انعکاس دارد.

بعلاوه ویژگیهای فکری فرهنگ ایرانی ـ تسامح، آزادی اراده، و اغتنام فرصت ـ دراین‌ادبیات به‌اوج‌اعتلایی که به‌قامت‌انسانیت‌است‌می‌رسد. تسامح‌نه‌فقط اختلاف در مذاهب و عقاید را نادیده می‌گیرد، اختلاف در طبقات و نژادها را نیز اعتباری می‌یابد و به جایی می‌رسد که درگیر و دار کشتار و ویرانی عهد صلیبی و مغول ندا در می‌دهد که: بنی آدم اعضای یکدیگرند، و حتی درمسألهٔ آزادی اراده بررغم جبر خشنی که لازمهٔ‌بینش عرفانی اهل‌وحدت‌است اضافهٔ «شر»را به«وجود» ناروا می‌داند وناچار شر را به «عدم» اضافه می کندـ که نمود انسان است وبدین‌گونه از تنزیه وحدت نوعی ثنویت را استنباط می کند و درعین‌حال برای‌گریز از مبالغهٔ دراین ثنویت وجود شر را به‌عنوان جزء مکمل خیراکمل توجیه می کند وبه حاصل تفکر حکماء خوش‌بین می‌رسد که‌گویی همان‌روح امید وعمل سنتی‌ایرانی را در طرزفکر عرفاء جلوه می‌دهد. چنانکه درقضیهٔ اغتنام فرصت نیز تاجایی پیش

می‌رود که مصلحت وقت و پاس انفاس را حاصل عمدهٔ سلوك صوفی می‌خواند و خاطرنشان می کند که: صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق. نظایر این معانی در ادب عرفانی کم نیست و درباب ادبیات عرفانی ایران و ارزش انسانی آن یك‌بار سخن به تفصیل گفتم که اینجا حاجت تکرار نیست. باری، شك نیست که فرهنگ ایرانی صرف‌نظر از آنچه بکلی قومی، محلی، ملی و حتی مربوط به‌طبقات معین و زمان معین در آن هست به وسیلهٔ ادبیات بزمی وحماسی خویش، به‌وسیلهٔ ادبیات عاشقانه و دینی خویش، و مخصوصاً به‌وسیلهٔ ادبیات عرفانی خویش به‌بعُد جهانی می‌رسد و در آن جنبه‌های خویش تنها انسانی است- نه‌شرقی، ونه غربی.

دراین صورت فرهنگ ایرانی که در سیر دراز آهنگ‌گونه‌گون خویش از بسیاری جهات به بعُد انسانی می‌رسد از برخورد با غرب که درواقع مرحله‌یی از مسیر حیات امروزی اوست چه‌وحشتی باید داشته باشد که دایم به‌این‌مسأله‌همچون مسألهٔ حضور یك مانع و مزاحم ناراحت‌کننده بیندیشد؟ فرهنگ ایرانی که متعلق به‌انسانیت است درطی تاریخ دراز خویش اولین دفعه نیست که با همچو تجربه‌یی روبرومی‌شود. برای ایران برخورد با امری که تمام‌سنتها، تمام‌ارزشها و تمام‌مظاهر حیات وی را درمعرض امتحان و بحران قراردهد تازگی ندارد. اگرهجوم اسکندر، و هجوم مغول که درمدت نزدیك به‌بیست وپنج قرن تاریخ‌ایران نظایر متعدد دیگر هم- البته نه بااین مایه شدت و حدت- دارد، غالباً از حدود پیش و پس‌بردن‌مرزها و پس و پیش کردن عناصر حاکمه تجاوز نکرد و بیش از یك نوع غلبهٔ نظامی نبود، پیدایش اسلام و سقوط مداین بردست قومی که خودشان جز قرآن و شمشیر چیزی برای دنیا نیاوردند ایران را مثل قسمتی از دنیای بیزانس مواجه با وضعی تازه کرد که در آن، تمام سنتها، تمام ارزشها، و تمام اعتبارات موجود در معرض بحران واقع شد- و معرض دگرگونی. چیزی که قرآن کریم برای دنیای‌قدیم آورد خودش فلسفهٔ خاصی نبود اما بنیاد یك فرهنگ تازه بود که همان را نه‌اعراب بلکه سایر مسلمین ساختند و شاید بیش‌از همه ایرانیها. اما پیام قرآن که بنیاد یك‌فرهنگ تازه شد دنیای ساسانیان و ارزشهای حاکم برآن را بکلی زیر و رو کرد. با این پیام درتمام قلمرو آیین زرتشت هم تعصب طبقاتی و نژادی قدیم ساسانیان از بین

رفت، هم‌غذا و شراب مردم با مقررات حلال و حرام تازه مواجه شد، هم ازدواج وارث سنتها و قواعد دیگر یافت و هم حتی قدرت یزدان و اهریمن و امشاسپندان چنان زیر و روشد که منظرهٔ آسمان هم مثل منظرهٔ زمین بکلی دگرگون گشت و با این همه ایران از گذشتهٔ خویش جدا نشد و برخلاف آنچه برای مصر و شام پیش آمد ایران توانست شخصیت خود را حفظ کند. اگر دریك تجربهٔ سخت‌ترکه‌حتی خدایان آسمان هم از دگرگونی در امان نماندند ایران توانست‌همچنان‌ایران بماند، چرا دربرخورد با یك بحران تازه- که نوگرایی و نه غرب‌گرایی است- به همان اندازه موفق نماند؟

آنچه از این بحث نتیجه می‌شود این است که برخورد با غرب برخورد با تمدن بورژوا، برخورد با مدرنیسم یا هرنام دیگرکه برآن بتوان گذاشت، برای فرهنگ‌ایران به‌هیچ‌وجه مسأله‌یی نیست. حتی تأمل دراین مسائل برای یك‌فرهنگ آفریننده اتلاف وقت و موجب بازماندن از نقش‌آفرینندگی اوست. به این مسائل فقط بیدردان‌که فرصت استغراق درخویش ندارند می‌اندیشند. حکایت مثنوی‌راالابد دیده‌اید: آن یکی زد سیلئی‌مر زید را، و وقتی زید خـواست سیلی او را جواب دهد زننده گفت اول به سؤالم پاسخ بده و بعد اگر می‌زنی حرفی نیست. سؤالم اینست وقتی من «برقفای تو زدم آمد طراق» می‌خواهم بدانم «این طراق از دست من بوده است یا از قفاگاه تو ای فخر کیا؟» جواب‌زیدکه قفا خورده بودفقط این بودکه درد نمی‌گذارد من در این باره فکر کنم. «تو که بیدردی همی اندیش این». در حقیقت، اینکه فرهنگ ایران یا ادبیات ایران باید با غرب چه‌کند و نسبت به برخورد با آن چه واکنشی نشان دهد فکر بیدردان است. اهل درد، اهـل شور و شوق، درمورد فرهنگ و ادب همان‌کاری را می کنند که باید کرد. همان‌کاری راکه فرهنگ ایرانی درگذشتهٔ خویش‌درمورد مسائل مشابه‌کرده است و به‌همان‌سبب‌حالا فرهنگ مستقل و زنده و بالنده‌یی است: نه‌شرقی، نه‌غربی- انسانی.

آذرماه ۱۳۵۱

چگونه می‌توان ایرانی بود؟
ـ چگونه می‌توان ایرانی نبود؟

تقریباً دویست سال پیش در اروپای عهد روشنگری منتسکیو نویسنده و فیلسوف فرانسوی با لحنی طنزآمیز و پرکنایه که در سراسر نامه‌های ایرانی او جلوه دارد سؤالی تفکرانگیز در دهان ازحیرت‌بازماندهٔ پاریسیهای کنجکاوی گذاشت که‌دربارهٔ شکل‌غریب وقصه‌های حرمسرای دومسافر ایرانی ـ ریکا و ازبک ـ از روی تعجب و فضولی پچ و پچ می کردند و با هیجان تمام‌می‌پرسیدند: «چگونه می‌توان ایرانی بود؟»

البته‌پاریسیهای بی‌خیال وقتی کتاب منتسکیورا کنار نهادند کنجکاوی خود را هم که درین مورد شاید خیالی بود ازخاطر بردند ومنتسکیو هم درمیان هزار و یك سؤال بی‌جواب که دربارهٔ نابسامانیهای زمانهٔ خویش داشت این سؤال را دیگر فراموش کرد. اما من‌از وقتی همچون یك‌دانش‌آموز در درس ادبیات فرانسه بااین سؤال‌آشنا شدم غالباً آن را مثل یك‌نشانهٔ استفهام پیش‌نظرداشته‌ام و بارها دربارهٔ آن اندیشه کرده‌ام.

چگونه می‌توان ایرانی بود؟ بدون شك خون و نژاد درین‌مورد عامل اساسی نیست چراکه از دوران هخامنشی تا امروز آنقدر اقوام مختلف ازپارسی و سکایی و تورانی و یونانی وعرب و تاتار دراین سرزمین بهم آمیخته‌اند که تصور خون و نژادخالص کودکانه است وبا اینهمه نسلهایی که از برخورد این‌اقوام دراین‌سرزمین به‌وجود آمده‌اندهمواره درایران وبرای ایران زیسته‌اند و اگر ازیك‌نژاد خالص‌هم می‌بودند بیشتر ازین ایرانی بشمار نمی آمدند. زبان هم اگرچه بی‌تردید در تکوین شخصیت‌ایرانی نقش اصلی دارد اما تصور آنکه تنها بایك زبان‌خالص ومخصوصاً

خالی از لغات غیر ایرانی است که ایرانی می‌تواند ایرانی باشد، چیزی جز یک رؤیای شیرین نیست و وسوسه‌ای که امروز بعضی دوستان ما را وامیدارد که نسبت به عناصر غیرایرانی زبان فارسی روی ترش کنند هرچند ناشی از غیرت ملی است اما اصرار و ابرام در آن زبان مارا محدود می کند و فرهنگ ما را از آنچه طی قرنها تاریخ خویش به غنیمت یافته است محروم می‌دارد. حقیقت آنست که فرهنگ اسلامی در درخشانترین ادوارخویش که دورهٔ قبل ازمغول است بیش ازهرچیز ایرانی است و نمی‌توان تأثیری راکه این فرهنگ ایرانی در زبان اخلاف سعدی و حافظ گذاشته است تنها به این بهانه که از نفوذ یك زبان غیر ایرانی هم نشانهایی دارد درخور تأسف یافت. درسراسراین دورهٔ طولانی آنچه در فرهنگ‌اسلامی به‌عنوان یک عنصر فایق درخشیده است، فرهنگ ایرانی استووجود پاره‌ای لغات مربوط به‌زبان قرآن در واقع برگه‌هایی است که از نفوذ معنوی فرهنگ ایرانی در دنیای اسلام حاکی است وممکن‌نبود این نفوذ ایرانی‌تمام دنیای اسلام را ازقلمروعثمانی تاسرزمین بنگاله تحت سیطرهٔ خویش درآورد وازقبول پاره‌یی لغات عربی که در واقع‌لغات‌قرآن بودبر کنار بماند. بعلاوه‌دردنیا کدام‌زبان‌هست که‌مثل‌زبان‌ما‌با‌فرهنگ و نژادهای‌گوناگون از مهاجم ومهاجر برخوردکندویکدست و خالص مانده باشد؟

در تمام آنچه میراث ایرانی خوانده می‌شود- فرهنگ ایرانی- البته چیز هایی هم ازتأثیر اقوام دیگر هست اما این نکته به‌وحدت و تمامیت آن به‌عنوان‌یك میراث ایرانی لطمه‌یی نمی‌زند. در حقیقت آنچه تمدن دنیا به ایران مدیونست آن اندازه هست که اصالت فرهنگ ایرانی‌را خواه در دورهٔ پیش‌ازاسلام‌وخواه‌دردورهٔ اسلامی که ادامهٔدورهٔ پیش‌ازاسلام وی‌نیزمحسوبست ورای هرگونه تردید قراردهد مخصوصاً که تاریخ‌وانسانیت ازلحاظ ادب و هنر وهمچنین از لحاظ دین و اخلاق به فرهنگ‌ایرانی‌بسیار مدیون است. از جمله درادب نه‌فقط«فابل» و «قصه» به‌ادب ایرانی مرهون‌است بلکه ازگوته تاآندره‌ژید ازرمانتیسم تا پارناسیسم کمترنویسندهٔ نام‌آوردرمکتب‌های گونه‌گون اروپایی‌هست که درشعر، قصه، یا درام‌چیزی مدیون ایران‌نباشد. ایران درهنر موسیقی‌از راه موسیقی عربی‌بطور غیرمستقیم در موسیقی قرون وسطی اروپا تأثیر گذاشت و درهنر معماری تأثیر آن دربهم‌آمیختن رؤیاهای شرق و غرب حتی از دورهٔ قبل از اسلام محسوس بود. چنان که محققان تردید

دارند کـه معماری بیزانس بدون تأثیر و نفوذ معماری‌ایرانی ممکن بود به توسعه‌و کمالی که بدان دست یافت برسد[1] حتی در دورهٔ اسلامی این رؤیای مرمرین که‌تاج محل نام‌دارد ودر اگرهٔ هند عالیترین تجسم ذوق‌معماری را عرضه می کند ازقریحهٔ معمارانی که تربیت ایرانی داشتند الهام گرفت.

در دین واخلاق هم آنچه ایرانی به‌دنیا داده است قابل اهمیت است. تصور نزاع‌دایم‌بین نیکی و بدی که‌گرایش انسان به‌نیکی را درحکم‌همکاری دربنای‌دنیای اهورایی‌می کند درجهانی که ایده‌ال اخلاقی آشور وبابل درنده‌خویی رابر آن‌حاکم کرده‌بود یك‌انقلاب‌اخلاقی برای‌تمام‌انسانیت‌بود. قرنها پیش‌ازمسیحیت‌مهرپرستی ایرانی فکر برادری بین افراد انسانی را حلقهٔ پیوند بین‌پیروان خویش‌ساخت‌چنان که فکر تلفیق بین ادیان بزرگ‌راکه حتی درزمانهای نزدیك به‌عصر ما امثال نادر-شاه واکبر امپراطور آرزویی دسترس‌ناپذیر یافته بودند تعلیم مانی تاحدزیادی به تحقق نزدیك کرد. درتوسعه ونشراسلام نیز ایرانیها کمتر ازسایرمسلمین نکوشیده-اند و عرفان اسلامی هم در ادب هیچ قوم اسلامی بهتر از آنچه در آثـار عطار و جلال‌الدین مولوی‌وحافظ آمده است تجلی نیافت. بدین گونه سرمایه‌گذاری‌ایرانی در بازار فرهنگ جهان آن اندازه بودکه در داد وستد معنوی بین‌المللی برای وی اعتبار کم‌نظیر تأمین کند. در هرحال درست است که آنچه ایرانی درمجموع‌میراث خویش به‌دنیا مدیونست قابل‌ملاحظه است اما آنچه نیز وی به‌دنیا داده است اندك نیست واگر آن را از دنیا بازستاند دربسیاری چیزها هست که‌کار دنیا لنگ خواهد شد.

شك نیست که درجامعهٔ جهانی هم مثل‌جامعهٔ شهری و کشوری هیچ‌قوم نمی-تواند نقش خیالی‌یك ربنسون کروسوئه واقعی رابازی کند: هم کشاورز هم‌صنعتگر و هم اهل جنگ باشد و درهمه چیز خود را از اقوام دیگر بی‌نیاز یابد. ایرانی هم در دنیایی که تمام ملتهارا با رشته‌های مرئی و نامرئی بهم پیوسته است‌نمی‌تواندخود را محدود به‌زندگی گذشتهٔ خویش‌بدارد وتاهست خواب تجدیدحیات‌عهدهخامنشی وساسانی را ببیند. درگذشته، فرهنگ ایرانی عناصرمثبت و زندهٔ فرهنگهای دیگررا گرفته است و چیزهای ارزنده‌یی‌هم به‌این فرهنگها داده است و این‌داد وستدکه در

1– Talbot Rice, «*Persia And Byzantium*» In *Legacy of Persia*, 58

عین‌حال معرف شوق حیاتی و روح انعطاف‌پذیر اوست به‌فرهنگ وی جنبهٔ تلفیقی می‌دهد و آن را با فرهنگهای شرق و غرب مرتبط می‌دارد.

اما فرهنگ ایرانی در عین‌حال یك عنصر اصیل انسانی دارد که معرف روح خود اوست و فقط با این روح است که وی در فرهنگ اقوام دیگر نفوذ می کند و حتی در برخورد با اقوام مهاجم آنها را نرم و در خود حل می کند. این عنصر انسانی در جزو جزو تمام آداب و اطوار ایرانی چنان رسوخی دارد که آن را به‌آسانی نه تعریف می‌توان کرد و نه تعیین.

البته ایرانی بدون آنکه مثل اوزبك منتسکیو حرمسرایی آکنده از رشك و دسیسه داشته‌باشد، بدون آنکه مثل حاجی بابای جیمز موریه وجودش معجونی از زبونی و زیرکی باشد و بدون آنکه مثل جعفرخان از فرنگ آمدهٔ خودمان در همه‌چیز به‌جاذبهٔ غربزدگی تسلیم باشد ایرانی است و حتی ایرانیترست امادیگر بدون ادب و ظرافت طبع و بدون انعطاف‌پذیری و تسامح فکری خویش و بدون عدالت‌جویی تاریخی خویش ایرانی نخواهد بود. درست است که ادب و ظرافت وی ممکن است گاه تاحد ریا و تملق تنزل کند و از نوع چیزی باشد که مصداق اخلاق بردگی است اما بیشرمی و دریدگی بی‌بند و باری هم که همراه غربزدگی به‌دیار ما می آید شاید از جهت مورفولوژیك چیزی نباشد جز بازمانده‌یی از طعمه‌ربائیها و ستیزه‌جوییهای انسان عهد غار. تسامحجویی هم گویا با روح توتالیتر که امروز در بسیاری از جوامع مدرن غلبه دارد سازگار نباشد اما در گذشته امپراطوری عظیمی برای کوروش به وجود آورده است که انهدام و تجزیهٔ آن در غلبهٔ اسکندر بی‌شك حاصل عدول از آن بود. تسامح و عدالت دو بال قوی بود که فرهنگ ایرانی را در گذشته به اوج انسانیت رسانید. عدالت نه فقط امری بود که به روایت هرودوت فرمانروایی دیااکو مؤسس اولین سلطنت ایرانی به‌خاطر تأمین آن به وجود آمد بلکه حتی در عقاید دینی نیز عدالت اهمیت داشت و اهورامزدا، هم‌خودش داور و دادگر بود و هم روز رستاخیزش‌را به‌خاطر تأمین عدالت مقرر کرده بود. دومظهر بیدادی هم که از عدالت اهورایی منحرف بوده‌اند در اساطیر و حماسه‌های ما به دنیای انیران منسوب شده‌اند: ضحاك و افراسیاب که در واقع به سبب همین بیدادیشان در اذهان

سازندگان حماسه‌ها نمی‌توانسته‌اند ایرانی تلقی شوند. عدالت و تسامح که فرمانروایی ضحاك و افراسیاب تجاوز به آن محسوب می‌شد جوهر واقعی فرهنگ ایرانی بود. اولین امپراطوری پارسی که به وسیلهٔ کوروش تأسیس شد یك قانون اساسی داشت که عبارت بود از تسامح نسبت به عقاید دیگران و من آن را مکرر تسامح کوروشی خوانده‌ام. همین تسامح کوروشی بود که اتباع یونانی را در قلمرو هخامنشیها فرصت اندیشه و عمل می‌داد. حتی در ولایت ایونیا که زادگاه اولین آثار فلسفهٔ یونان و جزو قلمرو هخامنشی بود چنان که یك مورخ معروف فلسفهٔ یونانی می گوید[2] آنچه را تنگ نظری آتنی اجازه نمی‌داد تسامح معروف ایرانی در ظهور و توسعهٔ فلسفه تحقق بخشید. این روح عدالت و تسامح، با آنکه مکرر به سبب حوادث اجتناب‌ناپذیر از تجلی باز ماند حتی در دورهٔ اسلامی نیز جوهر واقعی فرهنگ ایرانی باقی بود. عدالت نزد معتزله و شیعه که هر دو را باید معرف نفوذ روح ایرانی در اسلام شمرد مایهٔ اختلاف «اهل عدل» با عامهٔ اهل سنت شد. بعلاوه کتابهای ادب و اخلاق و حتی سیاست آن را همچون عالیترین آرمان انسانی ستودند. در مورد تسامح نیز تأثیر میراث قومی تاجایی رسید که عرفا اختلاف ادیان را لفظی شمردند و حافظ جنگ هفتاد و دوملت را عذر نهاد که چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند. چنان که قرنها قبل از سارتر و راسل هم عرفای ما به جنایات جنگ اعتراض کردند و در دنیایی که صلیب مسیح با اژدهای مغول برقتل مسلمانان شرق هم پیمان بود سعدی بانگ در داد که: «بنی آدم اعضای یکدیگرند.»

اگر ایرانی در طی تاریخ دراز خویش بارها فرصت یافته است که چیزهای سودمند به دنیا هدیه کند، غالباً در مواقعی بوده است که تسامح و عدالت در محیط حیاتش غلبهٔ کافی داشته است. چنان که از ادبیات عظیم گذشتهٔ ما آنچه در محیط بی‌تسامح و عاری از عدالت ترك و تاتار قرون وسطایی عرضه شد تملقهای رنگ‌آمیز ابله‌فریبی است که در قصاید امثال فرخی و انوری و ظهیر انعکاس دارد معانی عرفانی و عمیقی که شعر گذشتهٔ ما را از هوای تازهٔ افقهای پاك انسانیت سرشار می کند در دنیای خانقاهها و مجامع اهل علم به وجود آمده است که عدالت و تسامح در

2- Zeller, *Outlines of the History of Greek philosophy*, 1955/23.

دورانهای سختی فقط درچهار دیوار آنها پناهگاه می‌یافته است.

درست است که در بعضی مواقع مثل آنچه درعهد خسروانوشیروان درمبارزهٔ با پیروان مزدك انجام شد یا آنچه در زمانهای نزدیك به‌عهد ما در مبارزه با پیروان بعضی مذاهب تازه جریان یافت این‌تسامح و عدالت قدری فراموش شد اما نه فقط آن تندرویها باروح ایرانی توافق نداشت و خردمندان گذشته هم آن‌گونه خامیهاو بیدادیهارا هرگز از روی‌میل ورضا نستودندبلکه این هیجانهادرقیاس باتعادل بالنسبه پایدار ومستمر روح ایرانی اصلاً لحظه‌ای کوتاه بیش نیست وآنهاکه در درامهای بزرگ با ورطه‌های روح انسان آشنایی دارند قطعاً برخورده‌اند به‌این که‌متعادلترین روحها هم لحظه‌های بحرانی دارند و البته همان‌گونه‌که هیجانهای ناگهانی و بی‌لگام یك روح متعادل وصف تعادل را از او سلب نمی‌کند چند هیجان زودگذر و بیدوام هم در تاریخ دراز یك قوم نمی‌تواند نشانی باشد بربی تعادلی روحی آن قوم و بی‌تسامحی او.

در فتوح اسلامی هم این روح ایرانی لطمه‌یی قوی ندید بلکه از اسلام نیز وسیله‌یی ساخت برای آنکه استعدادهای خویش را عرضه کند و البته در آنچه به فرهنگ اسلامی مربوط است بدون‌شك زبان ایرانی که یك زبان آریایی است در نقل ونشر این دین سامی همان نقشی را داشته است که زبان آریایی لاتینی داشت درنشر وتوسعهٔ مسیحیت سامی.

وقتی صحبت ازفرهنگ ایرانی‌است زبان این فرهنگ راکه آمیزش‌پاره‌یی لغات غیر ایرانی با لغات دری به‌آن قدرت حیاتی قابل ملاحظه‌یی بخشیده است نمی‌توان ازخاطر برد. درست است که این زبان خالص نیست اماوجود خون‌تازی یا تاتار در امثال ابومسلم، شاه عباس و نادرشاه هم آیا ما را در ایرانی بودن آنها باید به‌شك بیندازد؟ زبان حافظ و سعدی و خیام و مولوی زبان واقعی فرهنگ ایرانی است و وجود پاره‌یی لغتهای غیر ایرانی درین زبان نمی‌تواند علاقهٔ ما را نسبت به‌آن کم کند. می‌گویند ادوارد براون انگلیسی وقتی برخورد با دانشمندانی می‌کرد که می‌توانستند به فارسی تکلم کنند هر زبان دیگر راکنار می‌گذاشت و می‌گفت باید فارسی حرف زد چرا که وقتی انسان فارسی حرف می‌زند احساس

می کندز بانش انسانیتراست. نمی‌دانم ایرانیهایی که درخانهٔخود با فرزندان ایرانی خویش به‌زبان فرنگی حرف می‌زنند یا در ادارات، کارگاهها و بیمارستانها مطالب خودرا به‌زبان انگلیسی تقریرمی نمایند ازاین کلام براونـاحساس شرمساری‌می کنند؟

من وقتی درباب گذشتهٔ ایران تأمل می کنم ازاین که ایرانیها دنیا را به‌نام‌دین یا به‌نام آزادی به‌آتش و خون‌نکشیده‌اند، از این که مردم سرزمینهای فتح شده را قتل عام نکرده‌اند و دشمنان خودرا گروه‌گروه به اسارت نبرده‌اند، از این کـه در روزگار قدیم یونانیهای مطرود را پناه داده‌اند ارامنه را در داخل خانهٔ خـویش پذیرفته‌اند جهودان و پیغمبرانشان را از اسارت بابل نجات داده‌اند، ازین کـه در قرنهای گذشته جنگ صلیبی برضد دنیا راه نینداخته‌اند ومحکمهٔ تفتیش‌عقایددرست نکرده‌اند، ازین که‌ماجرای سن‌بارتلمی‌نداشته‌اند وباگیوتین سرهای مخالفان‌را درو نکرده‌اند، ازین که جنگ گلادیاتورها و بازیهای خونین باگاو خشم آگین‌را وسیلهٔ تفریح نشمرده‌اند، ازین که سرخپوستها را ریشه‌کن نکرده‌اند وبوئرهارا به‌نابودی نکشانیده‌اند، ازین که برای آزار مخالفان ماشینهای‌شیطانی شکنجه اختراع‌نکرده-اند و اگر هم بعضی عقوبتهای هولناك دربین مجازاتهای عهد ساسانیان بوده است آن را همواره به‌چشم یك‌پدیدهٔ اهریمنی نگریسته‌اند وازین که روی‌هم‌رفته ایرانیها به‌اندازهٔ سایراقوام کهنسال دنیا نقطهٔ ضعف اخلاقی نشان نداده‌اند احساس آرامش و غرور می کنم و درین احوال اگر سؤال سمج و تأمل‌انگیز منتسکیو وپاریسیهای کنجکاوش یقه‌ام را بگیرد وباز از من بپرسد «چگونه می‌توان ایرانی بود؟»جواب روشنی برای آن آماده دارم. جوابی که خودسؤالی دیگرست: «چگونه می‌توان ایرانی نبود؟» گمان دارم نسل تازه‌یی که حالا دارد به‌عرصه می آید وحتی نسلهایی که می‌بایست شاهد استمرارتاریخ وفرهنگ ایران باشد نیز می‌خواهد همین‌جواب غرورانگیز را دربرابر سؤال منتسکیوداشته باشند. دراین‌صورت می‌بایست نه‌فقط خودشان این عنصر اخلاقی و انسانی راکه درفرهنگ ایران هست حفظ کنند بلکه ازطرف ما نیز باید این اندازه سعی شود که با ایجاد تزلزل دراین آرمانهای انسانی امید آنکه درآینده هم ایرانی مثل ایرانی گذشته ملامت‌ناپذیر بماند ازبین نرود.

با این‌همه هرگاه روزی بیاید که زبان‌ما از دخالتهای هوسناکانهٔ امروزینگان

لطمه ببیند و محدود شود، هرگاه ظرافت و ادب سنتی مـا به خشونت و وقاحت عاری‌از گذشت بگراید، هرگاه‌روح عدالتجویی درنزد ما به‌درنده‌خویی انتقامجویانه منتهی شود، هرگاه به‌جای تسامح فرخندهٔ کوروشی‌سانسور عقاید درفرهنگ‌ما رواج پیدا کند وعلاقهٔ به‌خیر مزدیسنایی دربین ماجای خود را به‌خودپرستیهای دیویسنان بدهد در آینده بسا که دنیای انسانیت با کنجکاوی پاریسیهای عهد منتسکیو اما با ناخرسندی و نفرتی که درخور روح تهذیب یافتهٔ انسان کامل خواهد بود از روی تلخی و انکار خواهد پرسید: «ایرانی؟... چگونه می‌توان ایرانی بود؟»

امید من آنست که در آینده نیز لحن این سؤال هرگز از شور و شوق ستایشگرانهٔ دوستداران ایران خالی نباشد.

اردیبهشت ۱۳۵۲

IQBAL LIBRARY
UNIVERSITY OF KASHMIR

Acc. No.__________ Call No.__________

1. This book should be returned on or before the last date stamped.
2. Overdue charges will be levied under rules for each day if the book is kept beyond the date stamped above.
3. Books lost, defaced or injured in any way shall have to be replaced by the borrowers.

Help to keep this book fresh and clean

۲

دین و فلسفه

یگانه یا دوگانه؟

کشمکش خدایان در ایران باستان

۱ـ مقدمه ۲ـ ادیان در ایران باستان ۳ـ آیین آریاها ۴ـ بومیهای کهن ۵ـ آیین میترا و مزدیسنان قدیم ۶ـ زرتشت و سرگذشت او ۷ـ ثنویت زرتشت ۸ـ حکماء یونان و آیین زرتشت ۹ـ یهود و ایران ۱۰ـ عقاید در عهد هخامنشی و اشکانی ۱۱ـ آیین بودا در ایران ۱۲ـ ایران و آیین عیسی ۱۳ـ مانی و دین او ۱۴ـ کیش مزدك ۱۵ـ آیین زرتشت درعهد ساسانیان ۱۶ـ زروان خدای یگانه.

۰۱ دین که قطع نظر از منشأ آن به‌هرحال امری اجتماعی‌است اگر از بیرون نگریسته آید نوعی جهان‌بینی است. اما نوعی جهان‌بینی که در آن جز در آنچه به‌احکام و قوانین راجع است، ذوق و خیال بیشتر غلبه دارد تا عقل و ادراك. به‌همین سبب دین نه همان با کلام و فلسفه، که با شعر و قصه و دیگر انواع هنر نیز خویشاوندی دارد و از نقشها و زیورهای جادوگران غارها گرفته تا مجسمه‌ها و آثار معابد باشکوه بابل و روم و از تئاتر یونان باستان و موسیقی قدیم کلیسا گرفته تا مجالس سماع خانقاه‌ها هرچه هنری‌است از همان منبع فیض نشأت گرفته است که دین و حکمتهای دینی نیز از آن پدید آمده است. از این‌رو درشناخت فرهنگ و تمدن هر قوم، آشنایی با تحول عقاید دینی آن قوم ضرورت تمام دارد و تحقیق در آن به مثابهٔ جستجو درمهمترین منابع هنر و فرهنگ قوم محسوب است.

۰۲ سرزمین ایران به‌سبب موقع خاصی که در ملتقای تمدن و فرهنگ حوزهٔ بین‌النهرین و مدیترانه با تمدنهای ماوراء سند و ماوراء جیحون داشته است و هم به اقتضای حوادث مهم که بر آن گذشته است از دیرباز محل ظهور و تصادم عقاید و ادیان گونه‌گون بوده است. نه‌فقط آیین مهر و آیین زرتشت و زروان و مذهب

مانی و مزدك درایران و از ایران برخاسته‌است بلکه پاره‌ای ادیان دیگرنیز به‌جهات و اسباب خاص در برخی از بلاد یا در بعضی ادوار، انتشاری بیش و کم در ایران یافته‌اند. چنانکه آیین بودا از عهد اسکندر و آیین یهود از دورهٔ کوروش و آیین عیسی از روزگار اشکانی و مذهب مندائی نیز ظاهراً از همان روزگاران در ایران وجود داشته‌اند و اگرگاه از نفوذ موبدان صدمه دیده‌اند اما غالباً به‌آزادی و بی‌تعرض زیسته‌اند. تاریخ پیدایش و تحول این عقاید و ادیان، درایران باستان تاحدی تاریخ منشأ فکر و فلسفه و ادب ایران درآن روزگاران بشمارست.

۳. در حدود بیست قرنی پیش از میلاد مسیح- بیشتر یا کمتر- نیاکان مشترك قدیم ایرانیان وهندوان جدایی یافته‌اند و از آن سرزمین که باهم می‌زیسته‌اند- نزدیکیهای بحر خزر- هجرت گزیده‌اند، برخی که عده‌شان کمتر بوده است وزودتر جنبیده‌اند از راه ارمنستان و آذربایجان به ایران غربی و قسمتی از بین‌النهرین آمده‌اند و بعضی که تعداد بیشتری بوده‌اند- ظاهراً قدری دیرتر- به سوی هند رفته‌اند. این جدایی ظاهری، در عقاید و ادیان آنها نیز جدایی افکنده یا اختلاف را که پیشتر بوده‌است بیشتر کرده. چنانکه آن‌دسته که به‌ایران آمده‌اند به‌اقتضای سختی‌وخشکی نسبی این سرزمین به مرور ایام هر روز سختکوشتر و واقع بینتر شده‌اند و این خصلت درعقاید و اساطیر آنها نیز انعکاس و تأثیر یافته است.

آیین این آریاها، هنگام ورود به‌ایران چه‌بوده‌است؟ تحقیق این نکته آسان نیست. اما به‌هرحال جواب مسأله را باید از مقایسهٔ گاثه‌های زرتشت با وداهای هندوان و از تحقیق درمعتقدات اقوام میتانی و ارمنی و الانی و استی ودیگر اقوام وتاحدی نیز ازتتبع در زبانشناسی تطبیقی ومطالعه در وجوه اشتقاق نامهای پیشینه و قراین دیگر به‌دست آورد چنانکه باستانشناسی نیز باتوسعهٔ دانش «تاریخ پیش‌از تاریخ» امروز یا فردا به‌حل این‌مسأله کمکهای سودمند خواهد کرد. باری ازقراین گونه‌گون پیداست که وقتی آریاهای هند و اروپایی به‌ایران آمده‌اند بیشترینه‌شان عقایدی مانند اعتقادات هندوان عهد «ودا» داشته‌اند واز بعضی‌جهات می‌توان گفت از هندوان عهد ودا هم بدویتر به‌نظرمی آمده‌اند. در واقع دربین سایر اقوام هند و

اروپایی تاحدی به عقاید رومیهای قدیم نزدیك بوده‌اند[1]. در هرحال این قوم که در تاریخ ادیان آنها را مغان کهن یا مزدیسنان قدیم می‌توان خواند قوای طبیعت را مثل خورشید و ماه و ستارگان و آتش و خاك و باد و آب می‌پرستیده‌اند. آن خدایان را هم که مظاهر قوای طبیعت بشمار بوده‌اند «دئوا» می‌خوانده‌اند. در بین اینان، برتر ازهمه ایندرا بوده است که اژدهاکش و پروردگار رعد و برق وجنگ به شمار می‌آمده است لیکن پرستش این خدا، با این نام، در بین آریاهای ایران، آن‌رواج راکه بین‌هندوان می‌داشت نیافت. نزد ایرانیها، ظاهراً پرستش میترا‌جای آن راگرفت و ایندرا هرچند خود رفته رفته و مخصوصاً بعداز زرتشت در ردیف دیوان مردود درآمد وسرخیل یاران اهریمن بشمار رفت لیکن عمدهٔ اساطیروعقاید راجع به او، به‌ایزد بهرام منسوب شد. در حقیقت چون ایندرا مردود و «تـابو» شناخته شد، به جای ذکر اصل نام او صفت آن راکه « ورثرغن » بود به‌کار می‌برده‌اند ولفظ ورهران و بهرام از آن پدید‌آمد چنانکه ورونا نیزظاهراً به‌سبب آنکه نزد هندوان معبود بود « تابو » شناخته شد و به‌جای ذکر نام خود او صفت آن را کـه « اهورا » بود به‌کار بردند و لفظ و رونا هم مثل لفظ ایندرا عنوان دیـوان واقع گشت. باری پرستش میترا درآن روزگاران همه‌جا دربین اقوام آریایی‌رواج داشت. حتی نزدیك چهارده قرن پیش‌از میلاد، درکتیبهٔ ختی « بغازکوی » نجبای میتانی به‌میترا سوگند می‌خورده‌اند، چنانکه نام ورونا و ایندرا نیز درآن کتیبه آمده است. به‌هرحال آریاهای ایرانی نیز از همان ایام «میترا» را پرستش می کرده‌اند واورا هم خدای‌جنگ وهم خدای پیمان ودوستی می‌شمرده‌اند. درهمان روزگاران به جز میترا خدای دیگری‌نیزبین ایرانیها معبود شمرده می‌شده است که در « ودا » نام او «ورونا»آمده است و اورا با « اورانوس » یونانیها یکی می‌شمارند. «ورونا» پروردگارنظم وقانون ونگهدارندهٔ جهان محسوب می‌شده است‌ومانند میترا، از آن دسته خدایان بشمار می آمده است که به نیکوکاری موصوف بوده‌اند و «اسورا» خوانده می‌شده‌اند. چنانکه همین «ورونا» بعدها نزد ایرانیان «اوهرمزد» شده‌است و آفرینندهٔ نیکیها بشمار رفته است. باری نزد هندوان «ورونا » و «میترا» چنان با

1– Gray, *Foundations of Iranian Religion*. p. 15

یکدیگر پیوسته می‌بوده‌اند که همه‌جا آنها را با هم و تحت عنوان مشترک «ورونا-میترا» نام می‌برده‌اند. به‌جز اینها، خدایان مشترک دیگرهم دربین آریاها نیایش‌می‌شده است که آنها را بعدها ازاورنگ خدایی به‌زیر کشیده‌اند ودرشماردیوان‌مردود درآورده‌اند. بدین‌گونه، «میترا»، و «ورونا» یا به‌عبارت دیگر «میترا» و«اهور-مزدا» در روزگاران کهن به‌هم پیوسته‌بوده‌اند واندیشهٔ برتری و یکتایی «اهورمزدا» که مقارن پیدایش زرتشت، خود محقق شناخته می‌شده است رفته رفته و به‌هرحال قطعاً بعداز جدایی هندوان وایرانیان پیش آمده است.

آیا این برتری هورمزد در بین ایرانیها، مثل برتری برهما دربین هندوان، تا حدی به‌سبب آن نبوده است که قوم پس‌از شهرنشینی وعلاقهٔ به‌مدنیت، طالب نظم و قانون شده‌اند و خدایانی را که با جنگ وخشونت و بینظمی سروکار داشته‌اند رها کرده‌اند؟ در واقع، این احتمالی است که برخی از اهل تحقیق داده‌اند[2] و به‌گمان ما قبول آن، همهٔ دشواریهایی راکه در تحقیق این مسأله هست حل‌نمی کند. اما پرستش ونیایش آتش که یادآور ستایش «اگنی» دربین هندوان است باسرودها و تشریفات خاص همراه بوده است و با مراسم خوردن و ریختن نوشابه «هوم» ارتباط داشته و به‌هرحال آن نیز ازمراسم و عقاید مشترك قدیم آریاها بوده‌است.

۴. باری آریاها که به ایران آمده‌اند البته خدایانی داشته‌اند اما در سرزمین تازه، ناچار از نفوذ عقاید بومیان بر کنار نمانده‌اند. درست است که در باب این بومیان کهن وتاریخ وسرگذشت آنها امروز یگانه منبع اطلاع ما پژوهشهای‌باستانشناسان است اما هنوز زود است که از روی‌گورهای دیرینهٔ سیلك و نقشهای ظروف آنها اندیشه‌های دینی کسانی راکه در آن نواحی یك چند زیسته‌اند و فراموش شده‌اند کشف کرد یا از روی گردنبندهای مروارید و سنجاقهای فلزی که در مقابر گیان به‌دست‌آمده است تصویری راکه‌آن مردم ازنشأهٔ «دیگر» داشته‌اند بیان‌نمود،لیکن آن نقشها و زینتها وآن مقابر ومجسمه‌ها در هرحال تصویری از ماجراهای‌روحانی کسانی راکه دو یا سه هزار سال پیش از میلاد دراین سرزمین می‌زیسته‌اند عرضه می‌دارد هرچند آن تصویر دقیق و علمی نیز نباشد. به هرحال، از مجموع این

2– Dumezil, *Naissance d'archanges*, 1945.

تحقیقات این قدر برمی‌آید که آن مردم هنوز در مرحلهٔ پرستش «توتم» و «فتیش» سرمی کرده‌اند. نزد آنها بعضی جانوران مثل گاو وسگ واسب و مار و نیز برخی گیاهان متبرك ومقدس بشمارمی‌رفته‌است وبعضی چیزها «تابو»شناخته می‌شده‌است و نقض حرمت آنها ناروا بوده است. سحر و جادو در بین آنها بیش وکم رواج داشته است. ارواح مردگان خانواده مخصوصاً نگهبان زندگان تلقی می‌شده است وگویی همین ارواح مردگان بوده‌اندکه بعدها درآیین مزدیسنان به‌صورت چیزی در آمده‌اندکه از آن به « فره‌وشی » تعبیر می کنند و آنها را فرشتگان نگهبان می‌شناسند.

۵. به‌هرحال‌تحت‌نفوذ وتأثیر این عقاید بودکه آیین‌آریاها، درعهد ماد وهخامنشی به دست طبقهٔ مغان دوام و جریان داشت. این مغان، که در دورهٔ بعد از زرتشت مروج دین او بوده‌اند پیش از او و در عهد ماد نیز کاهنان آیین آریا بشمار می‌رفته‌اند. درهرحال، چنانکه‌مسینا به‌تحقیق باز نموده‌است این مغان برخلاف‌روایت هرودوت به‌هیچ‌وجه قبیله وطایفهٔ خاصی نبوده‌اند بلکه فقط طبقه‌ای مخصوص‌به‌شمارمی‌آمده‌اندکه تدریجاً قدرت‌ونفوذ یافته‌اند، به‌یکدیگرنزدیك‌شده‌اند وازسایر طبقات مردم امتیاز یافته‌اند[3]. باری در دورهٔ پیش‌از زرتشت مراسم نیایش خدایان، خاصه میترا به‌دست همین مغان انجام می‌یافته است و اهمیت و تفوق آیین میترا دست‌کم از دورهٔ ماد رفته رفته آشکارگشته است.

درواقع هرچند در دورهٔ هخامنشی نام میترا فقط درکتیبه‌های اردشیر دوم و سوم آن‌هم با نام «اهورمزدا» و «آناهیتا» یا تنها همراه بانام «اهورامزدا» ذکرشده است اما از وجود اعلام بسیار که با لفظ میترا در آن زمان ترکیب می‌یافته است برمی‌آیدکه این پروردگار در بین عامهٔ مردم در آن روزگاران شهرت و قبول تمام داشته است[4] حتی نه‌فقط آن خدای خورشیدکه‌کوروش، به روایت‌گزنفون، برای او وخدایان دیگر نیازها تقدیم داشته است همین مهر بوده است بلکه‌مطابق‌روایت هرودوت، درعهد ماد نیز نامهایی‌که با لفظ میترا ترکیب می‌یافته است تداول‌داشته

3- Messina, *Der Ursprung der Magier*, Roma 1930

4- Gray, ***Foundations of the Iranian Religion***, p.93-94.

است. به‌هرحال در تاریخ ایران پرستش میترا بسیار کهنه است. چنانکه از اوستا بر می‌آید میترا خدایی است اجتماعی. باهزار چشم و گوش که دارد به‌دقت نگران کار جهان است. دوستان را پاس می‌دارد و بیگانگان را زیرنظر می‌گیرد. نظم‌و ترتیب کار جهان نیز بدو سپرده‌است. خانه را نگهبانی می‌کند وانسان و دواب را فزونی وفراوانی می‌بخشد. نیز مراسم نیایش و آیین قربانی به‌او راجع است ودراین کارها نظارت او محقق است[5]. نه‌همان نگهدارندهٔ دوستانست که دشمنان و پیمان‌شکنان‌را نیز کیفر می‌دهد و این اوصاف سبب شده است که آریاها ظاهراً از وقتی به‌نظم و انضباط زندگی شهری خوی گرفته‌اند مخصوصاً به‌پرستش میترا اهمیت خاص داده‌اند. عنایت خاص میترا به‌حفظ انضباط و رعایت پیمان سبب شده است که‌طبقهٔ جنگجویان و اهل نظام نیز بدان توجه مخصوص بورزند و چون آنچه سربازان مزدور را نسبت به سرداران خویش همواره در حال اطاعت و انقیاد نگه می‌داشته است احترام پیمان وحفظ نظم و انضباط شمرده می‌شده است سرداران و سربازان به « میترا » علاقه‌ای مخصوص می‌داشته‌اند. بیهوده نیست که قرنها بعد، سربازان رومی ، که درآسیای صغیربا پرستش میترا آشنایی یافته‌اند نسبت‌به‌آن عنایت تمام ورزیده‌اند و او را «مهر شکست‌ناپذیر» خوانده‌اند ومیلاد اورا جشن می‌گرفته‌اند.

آیین میترا، درعهدهخامنشی بادوحریف تازه‌روبروگشت یکی کیش‌زرتشت که اهتمام در اصلاح مهر پرستی نمود و دیگر عقاید بابلی که درآن نفوذ و تأثیر خاص بخشید. زرتشت این آیین مزدیسنان قدیم را به‌سوی ثنویت سوق داد وتأثیر عقاید بابلی آن را رنگ توحید زروانی بخشید. از این‌رو بعدها وقتی آیین میترا از راه آسیای صغیر به‌روم واردگشت چیزی شبیه به‌مجموع این عقاید به‌نظر می‌آمد. خاصه که در آسیای صغیر نیز از تأثیر بعضی عقاید و رسوم جاری برکنار نماند. در هرصورت شك نیست که آیین میترا، بدان گونه که در عهد اردشیر دوم هخامنشی و بعداز او رواج داشته است از نیایش و پرستش « اهورمزد» که همان «ورونا»ی قدیم بود خالی نبوده است و میترا بیشتر به‌مثابهٔ واسطه بین اهورمزد با گیتی درنظر عامه محبوب شناخته می‌شده است و ازاین‌رو تعلیم زرتشت یکسره با

5– Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, P. 90–91.

عقاید عامه مخالف شناخته نمی‌شده‌است. با این‌همه زرتشت هرچند دراوایل دوران هخامنشی پدید آمد و آیین میترا راکه دیانت مزدیسنان قدیم بود اصلاح کرد لیکن مذهب او، هم در عهد هخامنشی رواج کامل نیافت. مثل هر دین تازه‌ای سالهای دراز مدت گرفت تا همه‌جا دربین عامه رواج پذیرفت. درآن‌مدت ایرانیان همچنان آیین مزدیسنان قدیم را، که بیش و کم تحت‌تأثیر اوستا اندك اندك تحول یافته بود می‌ورزیدند ومغان باز مثل پیش دراجرای مراسم قربانی و سرود و نیایش نظارت می کردند. هخامنشیها، به‌سبب سعهٔ مشرب خویش، و شاید تا حدی جهت احتراز از توسعهٔ نفوذ مغان، درترویج دیانت زرتشت سختگیری وتعصب نشان نمی‌دادند. با این‌همه آیین زرتشت دراین دوره باآیین میترامعارضه داشت و رفته‌رفته آن‌را، در داخل ایران مغلوب‌می کرد. اما این‌زرتشت که بود؟ درباب زرتشت‌وسر گذشت او هنوز جای بحث هست و از پژوهشهایی هم که تاکنون انجام شده است نتیجهٔ روشنی دست نداده است.

۶. در هرحال تتبعات محققان اروپا دراین بـاب غالباً از رنگ فرضیه و خیالبافی خالی نمانده است. ابهام و پیچیدگی بعضی عبارات زبان اوستا، به‌اضافهٔ احتمال وجود سقطات و تحریفات در نسخ موجود آن، مجالی به‌بعضی اهل تحقیق داده است تابه‌مدد قیاس وخیال‌خویش دربارهٔ احوال‌زرتشت فرضیه‌های‌عجیب‌بیاورند. چنانکه نیبرگ در کتاب ادیان ایران قدیم[۶] و هرتسفلد درکتاب زرتشت و دنیای او[۷] هریك صورت خاصی از زرتشت پرداخته‌اند. صورتهایی که بین آنها تفاوت بسیار هست و هیچ یك نیز از تصرف وهم و خیال خالی نیست. صورتی کـه نیبرگ از زرتشت‌ساخته‌است صورت‌کاهن جادوگری‌است از دورهٔ پیش‌از تاریخ که بابنگ و حشیش سرو کار دارد. درنواحی ماوراءالنهر و دربین قومی که از تمدن و فرهنگ چندان بهره‌ای ندارد زندگی می کند. در بین قوم خویش مقام شمن و طبیب و جادوگر دارد و کاهن و رهبر بشمار می‌آید. دیانت آن قوم، نوعی آیین شمنی است وارتباط باخدا یا با وهومنه، از راه‌بیخودی وخلسه برای‌آنها حاصل می‌شود

6– Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, 1937/38.
7– Herzfeld, *Zoroaster and his World*, 1947

و نیل به‌این مرحله به‌مدد رقص وسرود وخاصه به‌وسیلهٔ بنگ و حشیش دست می‌دهد. در گاثه‌های زرتشت دشواریها و پیچیدگیهایی که هست از این جاست که آن سخنان بیشتر ازسر بیخودی گفته شده‌است. به‌عقیدهٔ نیبرگ، درواقع زرتشت جهت مقابله باشیوع وانتشاری که آیین میترا درزمان او و دربین قوم او پیدا کرد درصدد برآمد که در آیین شمنی اصلاح و تغییر پدید آورد. این فکر موجب شد که آیین تازه‌ای فراز آورد مبتنی بر ثنویت. اما این فکر او، در بین قوم او رواج نیافت و زرتشت ناچار میان قوم دیگر رفت و ویشتاسپ که رئیس این قوم بود او را پناه داد و تقویت کرد. چون ویشتاسپ نیز آیین مهر را پذیرفته بود، زرتشت ناچار شد برای رواج تعلیم خویش تاحدی با آیین مهر آشتی کند و از این‌جاست که پاره‌ای عقاید مخصوص به آیین مهر در دیانت زرتشت راه یافت. این است صورتی که نیبرگ از زرتشت طرح کرده است. اما این تصویر که درواقع لازمهٔ حیات وتمدن اقوام شمنی است، خیلی از صورت واقعی زرتشت کهنه‌ترست. حتی مدتها قبل از زرتشت، و در دوره‌ای که نیاکان مشترك ایرانیان و هندوان، در محل واحدی می‌زیسته‌اند باز آن مردم از مرحلهٔ تمدن و حیات اقوام شمنی پیشتر رفته بوده‌اند و این‌گونه عقاید و مراسم راکه نیبرگ به‌زرتشت و قوم او منسوب داشته است پس پشت نهاده بوده‌اند. بدین‌گونه صورتی که نیبرگ از زرتشت ساخته است صورتی خیالی بیش نیست و هرتسفلد و هنینگ آن را نقد ورد کرده‌اند. اما آن‌صورت نیز که هرتسفلد از وی ساخته است خود از نقش خیال رنگ‌گرفته است. زرتشتی که هرتسفلد ساخته است، در زمان کوروش وداریوش می‌زیسته است و با هردوخاندان پادشاهان ماد و پارس خویشاوندی داشته است. برحسب تحقیق هرتسفلد آستیاگ پدر مادر زرتشت‌بوده‌است و کمبوجیه برادر مادریش. بااین‌همه، وی داعیهٔ‌سلطنت نداشته‌است وجزاصلاح احوال طبقهٔ رعیت و کشاورزبه چیزی‌نمی‌اندیشیده است. لیکن دراجرای همین خیال نیز، کاهنان و زمینداران با او به مخالفت برخاسته‌اند و او به‌حکم‌گوماتای مغ ناچار از ری که موطن او بوده است به‌خراسان تبعیدشده است. ساتراپ ولایت خراسان در آن زمان ویشتاسپ پدر داریوش بوده است که در دستگاه او و زرتشت به‌کمك دو تن از خویشان سببی خود نفوذ و راحت کسب

کرده است. بعد از کوروش، که سلطنت کمبوجیه طولی نکشید زرتشت از کذب ادعای گوماتای مغ که خود را به جای بردیا جلوه می‌داد آگاه شد وداریوش را به خلاف او برانگیخت. بدین گونه توانست دولت ناپایدار گوماتارا به‌دست داریوش و یارانش سرنگون کند. اما چرا در کتیبهٔ داریوش از او و از آن کمك عمده‌ای که او درحصول این مقصود داشته است سخنی درمیان نیامده است؟ به‌اعتقاد هرتسفلد سببش آن بوده است که زرتشت خود می‌خواسته است درتاریکی بماند و مداخلهٔ او در این امور آشکارا نشود. البته تمام این جزئیات را هرتسفلدنیز مانند نیبرگ، ازروی گاثه‌های زرتشت درآورده است. لیکن برای به‌هم‌بافتن چنین داستانی‌ناچار شده است درتعبیرالفاظ و فهم اشارات زرتشت به‌معانی و وجوه بسیار بعید تشبث بجوید و از توسل به‌تصحیح قیاسی درعبارات و از توسع در تأویل اشارات غافل نشود. از این‌رو، صورتی نیز که هرتسفلد از زرتشت پرداخته است نقشی در آیینهٔ پندار است وچنان‌نیست که آن را بتوان نموداری ازصورت واقعی‌زرتشت شمرد. چنانکه هنینگ نیز آن را انتقادکرده است و اشکالهایی راکه برآن وارداست بیان داشته[8]. برحسب تحقیق هنینگ روایات عهد ساسانی که زرتشت را منسوب به ماد و آذربایجان داشته است درست نیست وچون نامهای جغرافیایی مذکور در اوستا غالباً مربوط به مشرق ایران است زرتشت به مشرق ایران منسوب است و آن ویشتاسپ هم که حامی زرتشت محسوب است ظاهراً فرمانروای ولایت خوارزم بوده است که گویا سلسلهٔ او به‌دست کوروش انقراض یافته است چنانکه راجع به زبان اوستا نیز احتمال است که بالهجهٔ خوارزمی باستانی مربوط باشد. اما تاریخ ولادت زرتشت به‌ظن قوی باید مطابق روایات سنتی زرتشتیان باشد که به‌موجب آن روایات وی در اوایل قرن ششم قبل از میلاد ولادت یافته است و این تاریخ مقارن اواخر عهد دولت ماد و دورهٔ ظهور کوروش است. این تاریخ سنتی که هنینگ آن را تأیید کرده‌است باآنچه هرتسفلد تحقیق کرده‌است نیز درست می آید و به‌هرحال، امروز برخلاف سابق که در قدمت اوستا تاحدی تمایل به مبالغه داشته‌اند در مورد تاریخ و دورهٔ زندگی زرتشت تاریخ سنتی را معتبر می‌شمارند[9]. در باب روایات

8– Henning, *Op. Cit. Politician or Witch–Doctor?*, London 1957.
9–Henning , *Op. Cit.* - pp 42–45

گزاف بعضی یونانیها مانند ارسطو و پلوتارك و اودکس و کسانته که تاریخ او را چند هزار سال قبل‌از عهد افلاطون و حتی پیش از جنگ تروا دانسته‌اند، می‌توان احتمال داد که این روایات را آنها از مغان گرفته‌اند. و مغان چون می‌خواسته‌اند زرتشت را از پیشینیان خویش و به‌هرحال از مغان باستانی قلمداد کنند این تاریخ افسانه‌آمیز را برای او ساخته‌اند. چنانکه هم بدین منظور اورا از اهل ولایت ماد فرا نموده‌اند[۱۰].

۷. باقی می‌ماند این مسأله که جوهر تعلیم و روح آیین زرتشت چیست؟ چنانکه از سخنان او برمی‌آید ثنویت اساس فکر اوست. زرتشت جهان را آوردگاه دو قوهٔ ابدی: قوهٔ خیر وقوهٔ شر می‌داند که هردو نه فقط در امور معنوی و اخلاقی بلکه در قلمرو امور مادی وجسمانی نیز تجلی دارند. این ثنویت با آنچه در ادوار بعد ظاهر می‌شود و روح را درمقابل جسم قرار می‌دهد تفاوت دارد و درواقع از فکر زهد و عزلت و دنیاگریزی خالی است. بااین حال، بین دوطرف این ثنویت تعادل نیست. یك‌طرف هرمزداست که سپنتامینودرکنار اوست ودرطرف دیگرجزاهریمن (انگره‌مینو) کسی نیست. البته انگره‌مینو در برابر سپنتامینوست. دراین صورت چیزی درمقابل اهورمزدا نیست. بدین‌گونه، ثنویت زرتشت تعادلی‌ندارد و در آن، ازهمان اول قهر وغلبهٔ قوهٔ خیرمسلم است. به همین‌جهت برخی از ایرانشناسان نیز درست مثل موبدان و دستوران پارسی اصل وجود ثنویت را در آیین زرتشت با انکار یا دست‌کم با تردید تلقی کرده‌اند. اما این تردید اساس ندارد ودر تعلیم‌مانی نیز مثل آیین زرتشت دو طرف ثنویت تعادل و موازنه‌ای ندارد. چنانکه آنجا نیز درمقابل «سلطان‌ظلمت» که منشأ شر و تاریکی‌است «آدم اول» قراردارد، درصورتی که «پدر عظمت» که مصدر نخستین هموست در قلمرو شر چیزی در مقابل خود ندارد. این بی‌تعادلی که درهر ثنویت دینی- نه‌فلسفی-هست لازمهٔ‌کارهرپیغمبری‌است که دین خود را براساس ثنویت می‌نهد. چون در غیر آن صورت مردم به‌چه امید ممکن است گرد او فراز آیند و بدو بگروند و چگونه با شری که امید به شکست

10– Duchesn-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, P. 8.

آن ندارند به‌پیکار برخیزند؟ باری ثنویت، در سخنان زرتشت چنان آشکار است که انکار آن ممکن نیست. اما این ثنویت، آیا چنانکه بعضی پنداشته‌اند، نوعی اعتراض است براعتقاد کسانی که در زمان زرتشت خدای واحدی را نیایش می‌کرده‌اند و آیا زرتشت با تعلیم و ترویج ثنویت خواسته است جهت تبیین «مسألهٔ شر» که از قدیم همواره خاطر صاحبنظران را نگران می‌داشته است راه حلی پیدا کند؟ وچون با اعتقاد به‌خدای واحد توجیه وجود شر آسان نمی‌نموده است به‌فکر ثنویت رسیده است؟ این احتمالی است که اشپیگل داده است[11] و جالب آنست که هنینگ نیز ظاهراً بدون‌توجه به رأی اشپیگل، دربحث راجع به زرتشت درست به همین نتیجه رسیده است. می‌توان پنداشت که این اصل دوگانگی را زرتشت از دوگونگی خدایان، که نزد هندوان و هم مزدیسنان قدیم پذیرفته بوده است گرفته است. خدایان قدیم هندی و ایرانی دوگونه بوده‌اند «دئوا»ها و «اسورا»ها که در باب آنها پیش ازاین سخن رفت. زرتشت این دوگونگی را به‌دوگانگی تبدیل کرد و«اسورا» را درمقابل «دیو» قرارداد. باری آن خدای یگانه که زرتشت اورا دوگانه کرده است که بوده است؟ به‌احتمالی همان هرمزد بوده است وبه قولی زروان. اما برهردو فرض جای ایراد هست. در هرحال قبول فرضیهٔ اشپیگل و هنینگ آسان نیست[12] واینکه‌زرتشت ثنویت خودرا برمبادی واصولی فی‌المثل مانندآنچه‌فلاسفهٔ یونان بدان عادت داشته‌اند نهاده باشد و خدای خیر را، درست مثل خدای فلوطین چنان تصور کرده باشدکه جز خیر هیچ چیز از او صادر نتواند شد، بسیار بعید به نظر می‌رسد. اکنون باید دید ثنویت زرتشت با سایر عقاید ثنوی که در ایران قدیم رایج بوده است تفاوتش چیست؟ به عقیدهٔ هنینگ تفاوت آن با ادیان دیگر هم در نوع ثنویت خاص آنست و هم دراعتقادی است که به‌آزادی انسان درانتخاب بین خیر وشر دارد. درواقع، به موجب تعلیم زرتشت نزاع بین خیر و شر از اول دنیا آغاز شده و تا فرجام آن دوام خواهد داشت. دراین پیکار البته هرآدمی می‌تواند جانب شر را بگیرد یاجانب خیررا نگهدارد. اما چون فتح‌نهایی باقوهٔ خیر خواهد

11 – Spiegel , *Eranische Altertumskunde*, *Band II* , 1873
12 – Duchesn–Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, 1958.

بود تکلیف انسان که مصلحت او نیز هست آن است که از دل و جان به‌سوی خیر بگراید و آن را یاری و تقویت کند. بنابراین، در تعلیم زرتشت انسان نیز، مثل خیر و شر، در ترازوی وجود وزنی دارد و اراده واختیار او ممکن است موجب تقویت خیر یا توسعهٔ شر بشود. از این‌رو، در نظر زرتشت انسان شأنی و مرتبه‌ای دارد و وجودش در بهبود و اصلاح عالم بی اثر نیست. می تواند خداوند را یاری کند و جهان را به‌سوی کمال سوق دهد و می‌تواند به یاری اهریمن بشتابد و دنیا را به ورطهٔ تباهی و ویرانی براند. خدای زرتشت، برخلاف خدای عیسی، خدای ترحم وشفقت نیست خدای راستی وعدالت است. زرتشت اغماض ازبدکاران وستمگران را توصیه نمی کند. بدکردن با بدان را مقتضی دادگری می‌داند ومثل نیکی کردن درحق نیکان تکلیف انسان می‌شمرد. این دادگری که زرتشت ملکوت آن را مژده می‌دهد در واقع همان راستی است که دربرابر آن دروغ نهاده شده است و دروغ همان شرست که انسان‌باید با آن پیکار کند وبدین گونه ثنویت‌زرتشت جنبهٔ‌اخلاقی قوی دارد و بنایش برستایش راستی وگرایش به‌نیکی است.

۸. آیا حکمای‌یونان، از آیین مهریا ازتعالیم زرتشت‌نیز چیزی،بیواسطه یا باواسطه اخذ کرده‌اند؟ شك نیست که مجاورت دیرین دوقوم و وجود روابط مختلف دربین آنها مقتضی ارتباط معنوی هست لیکن مجرد شباهت بین عقاید وافکار را حمل‌بر اخذ و اقتباس نمی‌توان کرد. علی‌الخصوص که ممکن است شباهت فقط سطحی باشد یا بین مقدمات و نتایج دو فکر متشابه‌کمال اختلاف حاصل شده باشد. با این همه امروز دیگر مثل سابق در تاریخ فلسفه، حکمای قبل از سقراط را پیشروان و سازندگان معرفت وحکمت نمی‌دانند واقوال وافکار آنها را از تأثیر محیط مجاور خالی و برکنار نمی‌شمارند. به‌هرحال شباهت اقوال و تعالیم این‌دسته از حکمای یونان با تعالیم واقوال زرتشت قابل‌توجه است. این فلاسفه، چنانکه یه‌گر در کتاب خویش موسوم به‌الهیات‌حکمای قدیم یونان [۱۳] گفته غالباً سخنانشان منظوم بوده و بعضی‌ازآنهاداعیهٔ پیغمبری وارشادمردم هم داشته‌اندوهرچندمدعی ترك ورفض سنن

13– W. Jaeger, *Theology of the Early GreeK Philosphers*, 1947.

وعقاید دینی قوم بوده‌اند لیکن باز کلام آنها در تفسیر و تبیین اساطیر و عقاید دینی بوده است و همین امور در بارهٔ زرتشت نیز صادق است و بعید نیست که آنها در واقع همان سنت و شیوهٔ زرتشت را از مغان اخذ و تقلید کرده باشند و به هر حال زرتشت را در مقام قیاس با حکمای یونان شاید نتوان با افلاطون در یك ردیف شمرد لیکن با هرقلیطوس و انباذقلس می‌توان او را از بعضی جهات شبیه دانست. اصحاب فیثاغورس متوجه ثنویت «جسم و روح» بوده‌اند و تناسخ که بدان قایل می‌بوده‌اند حکایت از توجه آنها به این ثنویت دارد اما برحسب تحقیق دانشمندان، این توجه به ثنویت روح و جسم در تعالیم فیثاغورس نبوده است و پیشتر از قرن اول قبل از میلاد این عقیده به اصحاب او نیز منسوب نشده است اما فیثاغورس نیز مانند انباذقلس جاودانی بودن روح را موهبتی و مزیتی می‌شمرده است که نصیب هر کس نمی‌شده و فقط بعضی برگزیدگان از آن موهبت برخوردار می‌توانسته‌اند شد و این فکر که دارای جنبهٔ اشرافی (اریستوکراسی) و کهنه‌پرستی است یادآور فرورتی[14]- های قدیم آیین زرتشت است لیکن احتمال اخذ و تقلید از قول زرتشت در آن باب ضعیف و بعیداست. چنانکه اعتقاد به الوهیت زمان هم که از فرکودس[15] استاد فیثاغورس منقول است معلوم نیست کـه باز روان‌پرستی قدیم یا آیین مهر که در آسیای صغیر منتشر بوده است ارتباط داشته باشد و هرچند اصل این فکر را بعضی ناشی از ایران دانسته‌اند دلایل کافی در اثبات آن به‌دست نیست و سابقهٔ آن در تاریخ ادب و فلسفهٔ یونان قدیم نیز قابل توجه است[16] قول هرقلیطوس کـه آتش را مبدأ عالم می‌شمرد یادآور تعظیم و تکریم آتش است در نزد مغان هر چند این حکیم گریان آتشپرستی را نیز مثل سایر رسوم پرستش منع و مذمت کرده است مع‌ذلك از بعضی جهات دیگر نیز در اقوال و تعالیم او تأثیر فرهنگ ایرانی و حکمت زرتشت محسوس است و گویند این حکیم با داریوش کبیر معاصر بوده است و داریوش او را به دربار خویش خوانده است و لیکن فیلسوف عزلت را برصحبت پادشاه ترجیح داده‌است. راجع به نظریهٔ انباذقلس نیز کـه جمع و تفریق عناصر اربعه را که به گمان او سبب کون و فساد عالم همان‌است نتیجهٔ غلبهٔ مهر و کین خوانده‌است بعضی

14- Fravartis 15- Phercydes of Syros
16- Duchesn-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1953/87.

از اهل تحقیق گفته‌اند صورتی یا بیانی است از عقیدهٔ ایرانیان قدیم که معتقد بوده‌اند به غلبهٔ متوالی هرمزد و اهریمن، و گویند در تعالیم او موارد دیگر هم هست که حکایت از آشنایی او با تعالیم مزدیسنان قدیم ایران دارد و احتمال داده‌اند که ارتباط آن حکیم با اصحاب فیثاغورس موجب آشنایی او با حکمت مغان گشته باشد[۱۷] از نکات جالب درباب مشابهت بین افکار حکمای یونان با تعالیم مغان تحقیقی است که درباب شباهت بعضی عقاید و تعالیم مزدیسنان با عقاید افلاطون کرده‌اند. ازجمله گفته‌اند که حتی اعتقاد افلاطون به مُثُل که آنها را مقدم و سابق بر عالم محسوس می‌شمارد نیز از اعتقاد مزدیسنان به تقدم آفرینش روحانی بر آفرینش حسی و جسمانی مأخوذ است[۱۸] و مثل افلاطونی را با فره‌وشیهای اوستا مقایسه می کنند در صورتی که به هرحال برفرض صحت احتمال اخذ و تقلید، این تفاوت بین دو قول هست که مثل افلاطونی قدیم و ابدی و غیر مخلوق هستند در حالی که آفرینش روحانی مزدیسنان به هر-صورت مخلوقند و محدث. نیز گفته شده است که در نزد افلاطون هم بین خیر و شر همان تقابل و تضادی هست که در ثنویت ایرانی بین هرمزد و اهریمن فرض شده است و حتی افلاطون یک جا گفته‌است که شر فنا ناپذیر است و همواره باید به‌ضرورت درجنب خیر دوام داشته باشد و نیز در کتاب سیاست تا حدی دنیای خیر و دنیای شر را به‌توالی در دنبال هم می آورد که این اندیشه نیز گفته‌اند ریشهٔ ایرانی دارد همچنین در کتاب تیمه (= طیماوس) افلاطون از «روح عالم» صحبت می کند که به‌عقیدهٔ او بر عالم اجسام و محسوسات سابق و مقدم است و بعضی پنداشته‌اند که آن نیز از مفهوم «بهمن» (= وهومنه) در نزد مزدیسنان اخذ شده است که به عقیدهٔ ایرانیان قدیم عبارت از اندیشهٔ اهورمزداست[۱۹]. نیز در کتاب جمهور افلاطون ضمن بیان قصهٔ مردی که از عالم ارواح به‌دنیا بازگشت مطالبی راجع به‌عالم اخری و حساب و شمار بعد از موت و «راه رو به‌بالا» و «راه سرازیر» بیان شده[۲۰] که یادآور تعالیم زرتشت است راجع به‌نشأهٔ بعد از موت و بعضی محققان از همین راهها و دریچه‌های افلاطون به‌یاد

17- Biedez-Cumont, *Les Mages hellenisés*, vol I p. 249
18- Reitzenstein, *Studien Zum antiken...* p. 32
19- Reitzenstein, *studien*, p. 16

۲۰- جمهور افلاطون، کتاب دهم

«صراط» زرتشت افتاده‌اند[۲۱] در هرحال نوعی ثنویت درفلسفهٔ افلاطون هست و آن حکیم که مثل استاد خود سقراط به‌اخلاق عنایت خاصی داشته است به‌تفریق خیر و شراهتمام‌می‌ورزیده‌است‌وخیر را که امری‌الهی می‌شمرده به‌روشنایی‌تشبیه‌می‌کرده است‌وشر رابه‌ظلمت، واین تشبیه هم‌خود ازمبادی‌ثنویت ایران‌است. باری این مایه شباهت که بین اقوال حکمای یونان قبل از ارسطو با تعالیم مزدیسنان قدیم هست البته به‌کلی اتفاقی نیست و در دوره‌ای که بین یونان و ایران آن همه روابط مادی ومعنوی وجود داشته‌است هیچ بعید نیست که حکمای‌دوقوم ازافکار وتعالیم‌یکدیگر اطلاع داشته باشند. خاصه که خود یونانیها، از خیلی قدیم متوجه این شباهت بین تعالیم حکمای خویش باعقاید مغان‌کهن بوده‌اند چنانکه پائوزانیاس[۲۲] مدعی بوده است که اعتقاد به‌خلود و ابدیت روح‌را افلاطون و حکمای یونان از مغان و کلدانیان آموخته‌اند واریستوکسن[۲۳] قایل بوده است‌به‌این که فیثاغورس‌از زرتشت تعلیم یافته است. درهرحال وجود این شباهت درعقاید بسیار قابل‌توجه است لیکن دراهمیت آن نیز افراط ومبالغه معقول نیست.

۹. مسامحه‌و آزادگی‌هخامنشیها، درآن دورهٔ‌تاریخ،مذاهب اقوام‌آزاردیده‌را مجال خودنمایی داد. از آن جمله قوم یهود بود که پیش‌از کوروش در بابل به‌اسارت می‌زیست. فتح بابل به‌دست کوروش درحکم نجات آن قوم شد و مهربانی و گذشت او درحق آن طایفه سبب شد که اورا «مسیح» خواندند. بعداز کوروش یهود که در همدان وشوش وپاسارگاد وبعضی بلاددیگر ایران سکونت داشتند، غالباً از آسایش و آزادی بهره‌ور بودند. داستان استرو مردخاکه به موجب آن یهود یك چند در دربار اخشورش (= خشایارشا؟) نفوذ وقدرت هم یافته‌اند البته افسانه است لیکن از کتاب عزرا و نحمیا نیز برمی آید که این طایفه در این روزگاران، خاصه در عهد اردشیردوم آسایش‌تمام داشته‌اند. چنانکه بعداز هخامنشیها نیز، هم درعهد اشکانی وهم در روزگار ساسانی، ازاین مایهٔ رفاه وفراغت- جز دربعضی ادوار تعصب‌آلود

21- Duchesn-Guillemin, ormazd et Ahriman. /102.
22- Pausanias 23- Aristoxéne

بهره‌مند بوده‌اند. با این‌همه در دورهٔ ساسانی آن آسایش راکه در عهد هخامنشی برایشان فراهم بود نداشتند ومخصوصاً درعهد یزدگرد دوم و فیروز و دورهٔ هرمزد چهارم و اوایل دورهٔ خسرو پرویز مکرر نسبت به‌آنها سختگیری شد لیکن به‌هر-حال همواره در کار تجارت خویش آزاد بوده‌اند و در بلاد مهم کنیسه‌ها و حتی مدرسه‌ها نیز می‌داشته‌اند باری، درعهدساسانیان احساسات زرتشتیها نسبت به یهود مساعد نبود حتی در دینکرت یکجا آنها را بد دین خوانده ومنشاء دین آنهارا از ضحاك شمرده است چنانکه زرتشتیهای اوایل عهد اسلام نیز، برحسب مندرجات شکندگمانیك وچار[24] تصوری راکه‌یهود ازوجود خدا داشته‌اند نامعقول می‌شمرده‌اند و خدای آن قوم را دور از حقیقت و عاری از شفقت می‌دانسته‌اند و او را سالار دوزخ و دیو دروغ می‌شناخته‌اند. درتحول عقاید یهود، نکتهٔ جالب آنست که آیین آن قوم بعداز آشنایی با ایران رفته رفته صبغه‌ای از آیین مزدیسنان یافت.چنانکه فی‌المثل شیطان‌که قبل از آن در نزد یهود بنده وآفریدهٔ «یهوه» بشمار می آمد از آن‌پس به‌منزلهٔ دشمن او تلقی گشت و «مسیح» که‌پیش از آن‌فقط «منجی» قوم‌اسراییل پنداشته می‌شد در دورهٔ بعد از اسارت بابل، مثل سوشیان زرتشتی منجی کل بشر شناخته شد. حتی فکر پیدایش قیامت وضرورت اعتقاد به‌حساب و صراط وبهشت و دوزخ نیزظاهراً ازتأثیر عقاید مزدیسنان خالی‌نبوده است. البته بعضی ازمحققان این موارد شباهت راکه بین عقاید یهود و مزدیسنان هست اتفاقی شمرده‌اند و در این تحولی‌که عقاید یهود را صورتی تازه داده است نفوذ تعالیم حکمای یونانی‌را قویتر پنداشته‌اند. حق این است‌که تأثیر عقاید ایرانی را دراین باب انکار نمی‌توان کرد لیکن دراین امر افراط و مبالغه‌ای هم‌که بعضی کرده‌اند البته روا نیست.

۱۰. درقلمرو دولت هخامنشی اقوام بسیار باعقاید و زبانهای گونه‌گون می‌زیسته‌اند. دراین شاهنشاهی پهناور که‌گذشته از ایران کنونی وقتی قفقاز وارمنستان وماوراء-النهر و افغانستان وسند و بین‌النهرین و سوریه وآسیای صغیر را نیز دربرمی‌داشته است هرقوم و طایفه‌ای دین وآیین خویش‌را می‌ورزیده‌اند وشاهان هخامنشی آیین

24- *Skand–Gumanik vičar*, Par P. de Menasce 1945 P.200–201

وکیش خود را برآنها تحمیل نمی کرده‌اند. چنانکه درقلمرو آنان در بین‌النهرین عقاید بابلی و درآسیای صغیر مذاهب فریگی ویونانی رواج داشته است ودر سند و ماوراءالنهر عقاید بودایی و شمنی بوده است. آیین زرتشت نیز در همین اوان آشکار شده‌است لیکن البته درهمان زمان انتشار تمام نیافته است. درست است که شاهان هخامنشی خودگاه دربعضی آداب و رسوم «اقوام تابعه» مداخله‌می کرده‌اند اما این مداخله منتهی به‌منع شدید از نشر ورواج آن آداب وعقاید نمی‌شده‌است. اقدام کمبوجیه درکشتن گاو آپیس و در اهانت به کاهنان مصر و همچنین مداخلهٔ داریوش درمنع از قربانی کردن نفوس انسانی در قرطاجنه- اگر درست‌باشد- ناشی از ملاحظات زودگذر سیاسی بوده است و دوام نمی‌داشته، بعلاوه در صحت آن روایات جای شك نیز هست. وسعت نظری که کوروش دربارهٔ مذاهب بابلی و هم دربارهٔ دیانت قوم یهود داشته است‌نزد شاهان دیگر آن‌سلسله نیز- بیش یاکم- دیده می‌شده است. وسعت‌قلمروسلطنت وتفاوت بین اخلاق و آداب «اقوام تابعه» این پادشاهان را وا می‌داشته است که جهت حفظ وحدت مملکت نظری به «وحدت دیانت» آن نداشته باشند. توجه به‌این مایهٔ تفاوت و اختلاف درآداب واخلاق، از داستانی که هرودوت (کتاب سوم‌بند۳۸) درباب داریوش‌نقل کرده است برمی آید. می نویسد: «وقتی داریوش‌پادشاه شد یونانیانی راکه درخدمت می‌داشت بخواست و ازآنها پرسید که به‌چه قیمتی حاضرند لاشهٔ مردهٔ پدران خود را بخورند؟ جواب دادند که این کار رابه‌هیچ قیمت نمی کنند. آنگاه آن دسته ازهندوان راکه«کالاتیه»[۲۵] (= سیاهان؟) نام دارند و مردهٔ پدر ومادر خویش را می‌خورند بخواند ودر حالی که یونانیان حاضر بودند و به یاری ترجمان ازگفت و شنودی که می‌رفت آگاه می‌شدند، ازآن هندوان پرسید که به چه قیمت حاضرند جسد مردهٔ پدران خویش‌را بسوزانند. آنان بانگ برآوردند که این چنین سخن کفرآمیزناپسندی‌را حتی برزبان نیز نشاید راند[۲۶]...» باری، به‌سبب این سیاست‌واین طرزفکر، باوجود وسعت‌قلمرو آنان درآن روزگار نه‌هیچ قومی به کلی نابود گشت و نه‌هیچ تمدنی از میان‌رفت. اقوام مختلف راه خود را می‌پیمودند و دین خودرا می‌ورزیدند. اما دین پادشاهان

25- Callatiae 26- Herodotus, *Loeb Classical*, vol II p. 51

هخامنشی چه‌بود؟ از کتیبهٔ داریوش در نقش رستم برمی‌آید که نزد آن پادشاه خدای بزرگ که به مثابهٔ آفریدگار جهان تلقی می‌شده است اهورامزدا بوده:

«اهورامزدا که این زمین را آفرید. که آسمان را آفرید. که انسان را آفرید. که شادی را برای انسان آفرید...»

اما این اهورامزدا یگانه آفریدگار جهان نبود، چنانکه از کتیبهٔ اردشیر دوم برمی‌آید میترا پروردگار مهر و پیمان و آناهیتا پروردگار آب و فراوانی نیز در ردیف او نیایش می‌شدند. این دیانت در واقع همان آیین مزدیسنان قدیم یعنی پرستش میترا- اهورا بود که ظاهراً در دستگاه پادشاه رفته رفته در آن تحولی پدید آمده بود و اهورا در آن تعالی یافته بود. با این‌همه دیانت هخامنشیها آیین زرتشت نبود و هرچه بود باز همان آیین میترا به‌شمار می‌رفت. غلبهٔ خوی سپاهی سبب شده‌بود که مراسم پرستش میترا نزد آنها همچنان باشکوه سابق دوام بیابد. چنان که جشن میترا را به موجب روایت کتزیاس با شکوه و جلال خاص برگذار می کردند، گفته‌اند که تنها دراین روز پادشاهان هخامنشی آشکارا شراب می‌خورده‌اند و به روایتی‌حتی دراین روز می‌رقصیده‌اند. طبقهٔ مغان، هرچند بعداز واقعهٔ گوماتای مغ یك چند از اعتبار دیرینه افتادند لیکن در این عهد نیز، مثل دوران ماد در اجرای مراسم وتشریفات‌نیایش‌نظارت می کردند. تقدیم‌قربانی ودفن‌مردگان نزدهخامنشیها رایج بود، هخامنشیها نه هیچ دینی‌را درممالك خویش رسمی کردند ونه درترویج هیچ دینی اهتمام خاص ورزیدند. با این همه در عهد آنها ایرانیان، جز عده‌ای که به‌آیین زرتشت درآمده بودند، باقی همان دین قدیم خویش راکه دیانت میترا می‌خوانند داشتند. این آیین درتمام ممالك هخامنشی که ایرانی‌نشین به‌شمار می‌رفت رواج‌داشت. ازجمله، درنواحی‌شرقی آسیای‌صغیر که‌غالباً‌ازعهدشروع‌توسعهٔ‌دولت هخامنشی مهاجرنشین ایرانیها شده‌بود این دیانت انتشار می‌یافت. فلات آناطولی، درواقع از حیث آب و هوا با فلات ایران شباهت تمام داشت و مخصوصاً برای تربیت اسب مناسب بود. در کاپادوکیه و پونطوس نیز حتی در عهد رومیها زمینداران و اشراف نسب به فاتحان ایرانی روزگار هخامنشی می‌رساندند. این زمینداران واشراف، درواقع بعدازسقوط هخامنشیان وهم دردورهٔ جانشینان‌اسکندر نیز در این نواحی همچنان نفوذ تام می‌داشتند و حتی استیلای روم بر این نواحی

قدرت آنها را از بین نبرد. آیین این مهاجران آیین مزدیسنان بود. «اهورامزدا» و «آناهیتا» و «میترا» را می‌پرستیدند و مخصوصاً به‌نام میترا قربانی نیاز می کردند. چون مغان آنها از کاهنان بین‌النهرین بودند، عقاید بابلی و کلدانی رنگ خاصی به آیین میترا پرستان می‌داد. نه فقط در آناطولیا که در غلاطیه و فروگیه و لودیه و حتی مصر نیز، از یادگار عهد فتوح هخامنشی، در آن روزگاران هنوز مهاجران ایرانی می‌زیستند. این مهاجران، البته به‌عقاید ورسوم قومی کهن خویش‌نیز پایبند می‌بوده‌اند و همه‌جا درحفظ آنها اهتمام می کرده‌اند. در هرحال نه تنها در آسیای صغیر بلکه درسوریه و بین‌النهرین نیز رومیها، ضمن لشکرکشیهای خویش به‌آیین مزدیسنان وپرستش میترا برمی‌خوردند. آن صورت از آیین میترا که دراین‌نواحی انتشار داشت و ظاهراً از تأثیر بابل و کلده بر کنار نبود اندك اندك مورد توجه سربازان رومی گشت. مقارن قرن اول میلادی میترا به روم در آمد و تا پایان قرن چهارم میلادی درآنجا همچنان اعتبار داشت. حتی بعد از رواج آیین مسیح نیز، چنان درطبایع رومیها، نفوذ می‌داشت که کلیسا روز ولادت مهررا جشن میلادمسیح شمرد و روزیکشنبه راکه به‌نام خورشیدبود روز صعود عیسی خواند وتجلیل کرد. رواج مهرپرستی، در روم به‌حدی رسید که نزدیك بود درآنجا آیین رسمی بشود. ارنست‌رنان‌درست گفته‌است که اگرآیین‌عیسی به‌بیماریی‌دچار گشته‌بود وازپیشرفت باز مانده بود جهان از آن مهر می‌شد[27] اما اگر چنان می‌شد جهان چگونه بود؟ از لحاظ اخلاق بیشك دنیا زیان می‌دید. اگر مردانگی در جهان فزونتر می گشت به‌جای آن شفقت ودلسوزی خیلی کمتر می‌شد. خوی سپاهیگری جهان را ازآنچه امروز در سایهٔ تعلیم چلیپا هست، خیلی بی‌آرام‌تر می کرد و دنیا قلمرو «مرد برتر» می‌شد. گذشته ازآن اگر مهر جای عیسی راگرفته بود در اروپا نیز مثل شرق «فرهٔ ایزدی» که‌با نام‌مهر پیوسته است استبداد مطلق را برتخت می‌نشانید. درآن‌صورت نه فقط در دربار دیوکلسین و دستگاه گالریوس «امپراطور» مثل «خدا» پرستیده می‌شد بلکه همه‌جا «تخت و محراب» برابر می‌شد و دامن اقتدار فرمانروایان به مشیت خدایان‌گره می‌خورد و مثل آن ابدی و ناپیدا کران می گشت. آن آزادی و

27- Renan, *Marc-Aurèle*, p. 579

برابری هم که در مجامع مهرپرستان مایهٔ دلخوشی می‌توانست باشد البته در چنان حالی دوام نمی‌توانست یافت. هرچند بعضی آنرا خود نتیجهٔ پیدایش چنان حالی دانسته‌اند[۲۸].

باری درعهد اشکانیان نیز، آنچه در بین ایرانیان دیانت عام محسوب می‌شد همان آیین میترا بود. برخلاف آنچه تا چندی‌پیش بیشتر اهل‌تحقیق‌می‌پنداشتند آیین زرتشت در این دوره نیز چندان رواج نداشت. اشکانیان هم مثل هخامنشیان نسبت به عقاید دینی «اقوام تابعه» نظر تساهل و مسامحه می‌داشته‌اند چنانکه یهود را خود تاحدی حمایت می‌کرده‌اند و ادیان رایج در سوریه و بین‌النهرین را نیز به‌نظر احترام می‌دیده‌اند. از این روهیچ سعی نکرده‌اندکه دیانت خود را نیز مثل حکومت خود بدان اقوام تحمیل کنند. اما دیانت این پادشاهان چه بوده است؟ در این باب اختلاف کرده‌اند و به‌سبب فقدان اسناد درست کهن جای اختلاف‌نیزهست. رعایت حرمت آب، که تاسیتوس به یکی از شاهزادگان این سلسله منسوب داشته است درواقع فقط بهانه‌ای برای اجتناب از یك‌سفر دریایی بوده است وبه‌هرحال نشانهٔ آن نیست‌که این قوم آیین زرتشتی داشته‌اند. زیرا درآیین میترا نیزآناهیتا پروردگار آب پرستش می‌شده است و وجود آثار معابد متعدد به‌نام آناهیتاکه از عهد پارتیان به دست آمده‌است حکایت ازرواج پرستش‌آناهیتا دراین دوره دارد. در واقع پرستش ناهید آیین جداگانه‌ای نبوده است و فقط صورتی از آیین میترا به‌شمار می‌آمده‌است. قرائن‌متعدد دیگرنیز هست‌که حکایت از مهرپرستی‌اشکانیان دارد و درواقع دست‌کم تا پیدایش مانی درعصر ساسانیان نیز برخلاف مشهور در ایران همین آیین میترا رواج داشته است.

۱۱. در عهد اشکانیان و بعد از آن نیز، یك چند بعضی ادیان غیر ایرانی در ایران انتشاری یافت. ازآن جمله بود درمشرق آیین بودا و درمغرب آیین عیسی. آیین بودا حتی از عهد سلوکی و به‌هرحال درقرن اول میلادی دربلخ و دربعضی‌نواحی مجاورآن رواج یافته‌بود. هرچند برخلاف‌پندار«هاوگ» و«دارمستتر» امروزبعید

28- Cumont, F., *Oriental Religions in Roman Paganism*, New York 1956p. 161.

به‌نظر می آید که آن گئوتمهٔ مذکور درفروردین یشت اوستا، «گوتمه» بودا مؤسس آیین بودایی باشد لیکن شك نیست که دست کم از حدود سه قرن پیش از میلاد آیین بودا، در مشرق معارض عمدهٔ دین زرتشتی بوده است. به هرحال در عهد اشکانیان، آیین بودا درمشرق ایران رواج زیاد داشته است حتی به‌موجب روایات چینی، مقارن آن‌روزگاران عده‌ای ازبوداییان ایرانی‌برای ترویج و تبلیغ آن‌دیانت به‌چین می‌رفته‌اند که نام بعضی از آنها در کتابهای بوداییان چین ذکر شده است و حتی یکی از آنها را گویند ولیعهد پادشاه اشکانی به شمار می آمده است. آیا در احوال همین شاهزاده که‌گفته‌اند سلطنت به‌عم خویش گذاشته خود به‌عزلت گرایید نمی‌توان صورتی کهنه از روایت ابراهیم ادهم صوفی مشهور را یافت؟ باری در روایات قدیم چینی چند تن از جملهٔ این مبلغان بودایی ذکر شده‌اند که‌گویند از بزرگان و شاهزادگان اشکانی بوده‌اند. در دورهٔ ساسانیان نیز آیین بودا، در همین حدود انتشار داشته است و از کتیبهٔ کرتیر درکعبهٔ زرتشت برمی آید که آن موبد در تعقیب بوداییان‌نیز اهتمام تمام می‌داشته‌است. یك سکه از پیروز پسر اردشیربابکان، که از دست پدر فرمانروای خراسان بوده است و کوشان شاه‌خوانده می‌شده‌است، در دست است که به‌موجب قرائت هرتسفلد پیروز درآن خود را هم مزداپرست و هم بودا پرست خوانده است[۲۹]. با آنکه در صحت قرائت هرتسفلد بعضی تردید کرده‌اند شك نیست که آیین بودا در قلمرو «کوشان شاهان» در آن زمان انتشار داشته و از آثار عتیقهٔ بامیان هم برمی آید که سازندگان آنها به قول گودار اتباع بودایی یك‌پادشاه مزدایی‌بوده‌اند. به‌موجب روایتی‌چینی، انوشیروان پادشاه ایران یك دندان بودا راکه ظاهراً از کابل به‌دست آورده بود همراه سفیری به‌دربار چین هدیه فرستاد. برحسب روایت«هوان‌تسانگ» زائرچینی‌درفتح کابل کشکول بودا نیز به‌دست انوشیروان افتاده بود. این هوان تسانگ که چند سالی بعد ازسقوط مدائن به دست اعراب،در نواحی مشرق‌ایران سفر کرده بودمی‌نویسد که‌در بلخ بیش‌از صد معبد بودایی وجود داشته‌است. البته «نوبهار بلخ» که درافسانه‌های‌خداینامه‌عزلتکدهٔ «لهراسب» معرفی شده است، و خاندان «برمك» متولیان قدیم آن بوده‌اند، معبد

29- Herzfeld, *Kushano-Sassanian Coins*, Calcutta 1930.

بسیار مهم بوداییان به‌شمار آمده است. حکایت آن دو بت بامیان هم، که خنگ‌بت و سرخ‌بت، نام داشته‌اند و ابوریحان بیرونی به آنها اشارت کرده است و گویند به‌وسیلهٔ عنصری شاعر بلخی به فارسی درآمده‌است، از ادب بوداییان بوده است. چنانکه داستان مشهور بوذاسف و بلوهر نیز از ادب این طایفه و به‌یك تعبیر صورتی از سرگذشت بوداست. اینکه بعضی حتی به‌خود «بودا» کتابی به فارسی منسوب داشته‌اند نیز حاکی از وجود ارتباط دیرینهٔ بوداییان با بلاد و مردم فارسی‌زبان است. باری مقارن پایان عهد ساسانیان، اگر آیین بودا از بعضی نواحی شرقی ایران به‌سبب توسعهٔ نفوذ موبدان زرتشتی طرد شده بود، آنگونه که از گزارش هوان‌تسانگ برمی‌آید در بعضی نواحی دیگر و یا چنانکه «بارتولد» خاطرنشان کرده است در نواحی شمال و جنوب رود آموی این آیین همچنان در کمال قوت و انبساط بوده است[۳۰].

۱۲. آیین عیسی نیز، هم از عهد اشکانی در ایران انتشار یافت. البته این که در عهد حیات عیسی، چنانکه از «انجیل متی» و «اعمال رسولان» برمی‌آید کسانی از ایران به دیدار او رفته باشند، بعیداست. لیکن از قرائن بر می‌آید که به هرحال در پایان قرن اول میلادی در نواحی دجله، بعضی پیروان مسیح می‌زیسته‌اند. پادشاهان اشکانی عیسویان را در نشر دعوت خویش آزادی دادند و این درست وقتی بود که رومیها در شرق و غرب ممالك خویش همه‌جا، آنها را تعقیب و آزار می‌نمودند. و حتی بعضی از آنها را ــ مثل «کام یشوع» و «یهبیشوع» متهم به جاسوسی جهت اشکانیان می‌کردند. در اواخر عهد اشکانی، که موبدان کسب نفوذ کردند، تدریجاً بنای جفا و تعدی درحق عیسویان راگذاشتند و درعهد ساسانیان از همان آغاز تأسیس دولت اردشیر مسیحیت مواجه با مقاومت سخت گشت. بعد از گرایش قسطنطین به دیانت عیسی، شاپور دوم شاهنشاه ساسانی اتباع عیسوی خویش را به‌قول «لابور» همواره به‌مثابهٔ کسانی تلقی می کرد که درهر خطر احتمالی جانب دشمن ایران را خواهند گرفت و به یاری روم برخواهند خاست و به سبب همین بدگمانی، نــو مسیحیان

30- Barthold, in *Pavrys' Memorial Volume*, Oxford univ. 1933 pp. 29-31

بین‌النهرین را به‌شدت قلع و قمع نمود[31]. یزدگرد اول یك چند به‌آنها آزادی‌داد لیکن بهبود حال و آسایش خاطر برای عیسویان ایران وقتی حاصل گردید که در اواخر قرن پنجم میلادی مذهب نسطوری در بین آنها مقبول گشت و در نتیجهٔ آن فاصله‌ای بین عیسویان شرق و غرب پدید آمد که به‌هیچ‌وجه قابل عبور نبود. بااین حال وضع کلیسای ایران در آن روزگاران همواره متزلزل بود و بعضی‌اوقات نیز به‌کلی درخطر می‌افتاد. از زرتشتیها اگر کسی به‌دیانت عیسی درمی‌آمد مجازاتش مرگ بود و ازین‌رو به ندرت از مزدیسنان کسی دین‌ترسا می‌گرفت غالب ایرانیان که بدین آیین درمی‌آمدند غیرزرتشتی بودند. با این‌همه موبدان با این آیین نیز، به‌شدت مبارزه می‌کردند، کلیساها به‌دسیسهٔ مغان یا خود به‌هوس فرمانروایان بسته می‌شد و یا به‌غارت می‌رفت. بارها به‌سعایت ارباب نفوذ درتعیین جاثلیق و اسقف سختگیری و بهانه‌جویی می‌رفت. بااین‌همه آیین عیسی دراواخر عهد ساسانی در ایران روزبه روزنفوذ بیشتر می‌یافت واگراسلام به ایران نیامده بود به احتمال‌قوی صلیب، خود آتشگاه را مغلوب می‌کرد.

۱۳. از تأثیر عقایدگنوسی و مندایی و عیسوی و بودایی، آیین مانی درایران پدید آمد. دراین آیین، مانی سعی کرده بود عقاید جاری روزگار خودرا به‌هم‌درآمیزد و به‌قول جکسون جهان شرق وغرب آن روز را به‌هم نزدیکتر کند. درست است که او به تحریك موبدان کشته شد لیکن آیین او چندین قرن باقی ماند و یك چند در ماوراءالنهر وترکستان چین رواج یافت. چنانکه درایران نیز تا به زمان اسلام به‌صورت «زیرزمینی» می‌زیست وحتی آیین مزدك تحت‌تأثیر آن به‌وجود آمد. این مانی در سال ۲۱۶ میلادی، در بابل و در قریه‌ای به نام مردینو که گفته‌اند در جای بغداد امروز بوده است به‌دنیا آمد. گفته‌اند پدر و مادرش هردو از خاندان نجبای پارت بوده‌اند. پدرش پاتك از همدان بوده و یك چند در بابل می‌زیسته است. اما بعد به دشت میشان رفت وبا مغتسله که اجداد صبیهای امروز بوده‌اند بیامیخت. پسرش مانی که دربین این فرقهٔ‌گنوسی تربیت‌یافت به‌زودی تحت‌تأثیر عقایدوتعالیم دیگر با آنها قطع‌رابطه کرد. مذهب مرقیون و بردیصان او را با آیین عیسی آشنا

31- Labourt, le Christianisme dans l' Empire Perse. p.347-48

کرد و داعیهٔ پیغمبری در خاطرش راه یافت. بیست و پنج ساله بود که دعوی پیغمبری کرد و خود را از جانب ملکی مأمور شمرد. در اواخر روزگار اردشیر به‌خراسان رفت وظاهراً از پیروز پسراردشیر که عنوان «کوشان شاه» داشت امید کمك یافت. بعداز چند سالی اقامت وسیاحت درخراسان و سند به‌تیسفون بازآمد و در حدود ۲۴۳ میلادی مقارن جلوس شاهپور اول به دربار او راه یافت. هرچند شاپور آیین او را نپذیرفت لیکن او را از حمایت خویش محروم نداشت. اما از اواخر عهد هرمز به سبب تحریك و سعایت موبدان وضع مانی در دربار ساسانی دگرگون شد. عاقبت بهرام به سعایت موبد کرتیر او را بازداشت و در سال ۲۷۷ میلادی بکشت. بعداز قتل او نیز پیروانش را به سختی آزار و تعقیب کردند، مکرر آنهارا قتل‌عام کردند وحتی خلیفهٔ مانی‌را نیز ده‌سالی بعداز او هلاك کردند. اما این مایهٔ آزار و فشار مانع از انتشار دیانت او نشد و نشان آیین او، تا قرن سیزدهم میلادی که زنادقهٔ شهرالبی درجنوب فرانسه به‌حکم کلیسا نابود شدند، بیش وکم درجهان وجود داشت[۳۲]. ازکتب مانی ظاهراً فقط «شاپورگان» به‌زبان‌ایرانی بوده است. سایر آثارش در اصل به‌سریانی بوده است که زبان مادری او محسوب می‌شد. هم ازشاپورگان وهم ازبعضی آثاردیگر او قطعاتی درحفاریهای «تورفان» و نیز درمصر به‌دست آمده است که در تحقیق تاریخ و شناخت دین مانی امروز با مراجعه بدانها نکات جالب و تازه به‌دست آمده است و شرح آن نکات دراین‌جا نمی‌گنجد.

باری آیین مانی ترکیبی بود از ادیان مهم آن زمان. در بارهٔ رسولان و پیغمبران پیشین البته غالباً نظر انکار دارد. چنانکه توراة وشریعت موسی‌را به‌کلی منکر است وآن عیسی را نیز که دراورشلیم به‌دست یهود کشته شد شیطان‌می‌خواند مع‌هذا خود را فرستادهٔ عیسی نور وفارقلیط موعود عیسی می‌خواند و از بودا و زرتشت نیز یاد می کند وآیین خود را تکمیل تعالیم آنها می‌شمارد. درواقع مانی اصل ثنویت را از زرتشت اخذکرد و از تعلیم بودا درامر اخلاق و سلوك، نکته‌ها

۳۲- اتهام مانویت درحق این فرقه موسوم به Albigenes که از جانب‌کلیسا به‌آنها واردآمد و بهانه‌ای برای قلع و قمع آنها شد. مدتها گمان می‌رفت تهمتی بی‌اساس بوده است لیکن تحقیقات جکسون و بورکیت F. E. Burkitt معلوم‌کرده است‌که حقیقت داشته واین‌فرقه به مذهب مانی عمل می‌کرده‌اند.

آموخت و آن‌همه‌را با تعالیم هرمسی و گنوسی درآمیخت و همین نکته سبب‌رواج و قبول آیین او در دنیای آن روز گشت. مع‌هذا وی نه از عقاید زرتشتی جز به طور سطحی اطلاع درست داشته است و نه از اناجیل چهارگانه. به‌هرحال درباب منشاء و اصل عقایدمانی خلاف است وحق آنست که منشاء واحدی، خارج ازقریحهٔ شاعرانه و ذوق آفرینندهٔ مانی، برای تعالیم او نباید جست. با اینهمه محققان هر-یك به‌حکم مشابهتی که بین بخشی از عقاید او با بعضی عقاید جاری یافته‌اند سعی کرده‌اند برای همهٔ تعالیم او منشاء و اصلی واحد یا دست‌کم قویتر بیابند به همین سبب «باور» آن دیانت را ناشی‌از عقاید هندی و بودایی شمرده «بورکیت» تأثیر آیین مسیح را در آن قویتر پنداشته است و «رایتزن‌شتین» آن را با عقاید ایرانی مرتبط شمرده‌است «ویدنگرن» ارتباط آنرا با مذاهب بابل و اکد قابل‌توجه‌دانسته و «تقی‌زاده» که دراین باب تحقیقات‌دقیق ومهم کرده است تأثیر آیین‌صبی ومندایی را درآن بیشتر دانسته است. البته وجود بعضی اقتباسات دلیل آن نیست‌که دیانت مانی را فقط ترکیب و تألیف ساده‌ای از برخی عقاید و مذاهب بتوان شمرد. حقیقت آنست‌که صورت وهیأت خاص دیانت مانی تازه است و اجزای‌آن هرچه باشد آن صورت‌که مانی از آن پرداخته است ساختهٔ ذهن خود اوست و در آن عناصر و اجزای مختلف و گونه‌گون بهم درآمیخته است.

آیین مانی دیانتی است مبتنی برثنویت و مبشر به‌نجات. مانی به دو اصل یا دو بن‌قائل است: نور وظلمت‌که دراین عالم، در دور حاضر، برخلاف دورماضی، این دو اصل به‌هم آمیخته است. قلمرو نورکه از آنِ «پدر عظمت» است با قلمرو ظلمت‌که متعلق به «سلطان ظلمت» است ازپیدایش «آدم اول» به‌هم درآمیخته‌است و مرز و حدی بین آنها نیست. از این رونجات فرد فقط بدین‌گونه دست می‌دهد که انسان به رهنمایی گنوس یعنی معرفت و به‌سبب توجه به‌تعلیم فارقلیط ازآلایش به امور این عالم و حتی از توالد و تناسل‌که در واقع موجب دوام انتشار ظلمت است اجتناب کند امانجات عام حصولش‌موقوف به جدایی‌نوروظلمت است‌که در دور آتی فقط با فنای این عالم حاصل می‌آید.

پیروان مانی دو طبقه بوده‌اند: صدیقین و سماعین. صدیقین یاگزیدگان اهل

زهد و ریاضت بوده‌اند، تجرد اختیار می کرده‌اند و به تعلیم و موعظه اشتغال می‌ورزیده‌اند. احوال آنها به‌راهبان بودایی شبیه بوده است و زنان نیز مثل‌مردان در سلك این طبقه پذیرفته می‌شده‌اند. سماعین یانغوشاك عامهٔ مؤمنین بوده‌اند اینها از ریاضات شاقه و عبادات دشوار معاف می‌بوده‌اند. نه از کسب و کار ممنوع بوده‌اند نه از خوردن گوشت (به شرط آنکه حیوان را خودشان نکشند). بعلاوه حق تأهل هم داشته‌اند و هرچند که مانویه دراین مورد ترغیب و اصرار نمی کرده‌اند. سماعین در واقع به مثابهٔ سیاهی لشکر و مثل پشتیبان طبقهٔ صدیقین بوده‌اند و در توسعه و ترویج آیین مانی که آن را «دیانت نور» یا «آیین داد» می‌خوانده‌اند اهتمام می‌کرده‌اند و چون به‌تناسخ قائل بوده‌اند امید داشته‌اند که در نشأهٔ دیگر در شمار صدیقین درآیند و به‌سعادت نایل گردند[۳۳].

معابد مانوی بسیار ساده بوده است و نمونه‌هایی از آنها درآسیای مرکزی باقی مانده است. مناسك آنها هم عبارت بوده است از ادای نماز هفتگانهٔ شبانه روز (روبه آفتاب) و سماع یا خواندن سرود و اعتراف سالیانه که مانی در شب خاصی از سال نزول کرده گناهانشان را می‌بخشید. از تکالیف عمدهٔ دینی آنها نیز روزه بوده است، هفت روز درماه و مخصوصاً روزهای یکشنبه. یك‌روزهٔ یك‌ماهه هم داشته‌اند و نیز اجتماع در مجالس دینی و دادن صدقه. همچنین مراسم تعزیهٔ شهادت مانی‌را همه‌سال باشکوه تمام برگذار می کرده‌اند. تشکیلات کلیسای‌مانوی نیز دارای سلسله مراتب بوده است چنانکه گذشته از سابقین که حرمت و تقدم داشته‌اند به‌موجب قول سنت‌اگوستین کلیسای‌مانی هفتاد ودوتن اسقف‌داشته است و بالاتر از آنها دوازده تن معلم یا استاد بوده است و در رأس این دوازده‌تن معلمین هم یك معلم عالی وجود داشته است که ریاست فائقهٔ کلیسای مانوی درواقع بدو مفوض بوده است. باری سماعین فقط مکلف بوده‌اند از قتل و سرقت وزنا وسحر و بخل و کذب اجتناب کنند و صدقه بپردازند لیکن سابقین و صدیقین مانوی آداب و ریاضات سخت می‌داشته‌اند واز هرچه موجب دوام و بقای دور حاضر عالم‌بوده

۳۳- برای توضیح بیشتر راجع به‌آیین مانی‌واحوال اورجوع شودبه: Puech, le *Manicheisme*, Paris, 1949
Jackson, *Researches in Manichaeism*, 1932

تقی‌زاده، مانی و دین او، تهران، انجمن ایرانشناسی ۱۳۳۵.

است احتراز می کرده‌اند. درترک تناسل چنان اصرار می کرده‌اندکه رواج مانویت تاحدی شاید به فنای نوع انسان منتهی می‌شده. حتی از پسودن زنان و نیزازخوردن گوشت و شراب و از اقدام به‌معالجهٔ بیماران هم اجتناب می کرده‌اند. در موردی که صدقه ازسماعین نمی‌رسیده است گدایی را براهتمام درکسب ترجیح می‌داده‌اند و حتی غذای سادهٔ خود را نیز به‌دست خود تهیه نمی کرده‌اند. در ریاضت تاجایی می‌رفته‌اندکه بیخ شهوت خود را به‌کلی قطع می کرده‌اند و در بی‌اعتنایی به دنیا چندان اصرار می کرده‌اندکه مخالفانشان گفته‌اند گاه به جای آب خود را با بول می‌شسته‌اند. دائم در سفر می‌بوده‌اند و هرگز نمی‌آسوده‌اند. هدف این ریاضات سخت درواقع آن بوده است که در وجود انسان جوهر نور و اصل حیات تقویت شود و آنچه به‌قلمرو ظلمت و مرگ و ماده تعلق دارد خوار و ضعیف گردد وعبث نیست که‌گویند پادشاه ساسانی به مانی گفته بود تو آمده‌ای که دنیا را فانی کنی وما پیش‌از آنکه تو به مقصود رسی ترا فانی می کنیم.

۱۴. دربارهٔ مزدك و جنبهٔ انقلابی آیین او در منابع زرتشتی و غیر زرتشتی قدری مبالغه‌کرده‌اند. اطلاعات درباب این آیین درواقع فقط ازمنابع مخالف آن مأخوذاست و متأسفانه چیزی از آثار مزدکیان باقی نمانده است. راجع به روایات مأخوذ از خداینامك هم‌که معمولاً بیشتر بدانها اعتماد دارند باید ملتفت بود که در این مورد نیز قدمت روایات به‌هیچ‌وجه مستلزم صحت آن نیست. درهرحال مزدك چنانکه‌از مجموع روایات مختلف برمی‌آید، مردی بوده است علاقه‌مند به اصلاحات نظری و طالب بهبود احوال اجتماعی. اما مخالفانش دربیان عقاید او به‌مبالغه‌گراییده‌اند و زیاده آن را تخطئه کرده‌اند. مزدك البته مثل افلاطـون فیلسوف نبوده است تا خواسته‌باشد برای اصلاح احوال جامعه فقط در روی کاغذ نقشه‌ای طرح کند. بلکه قصدش آن بوده است که درعمل به اصلاح احوال جامعه کامیاب شود واگر برنامهٔ اوشباهت به عقاید سوسیالیستی یافته است درواقع تابدان‌حدکه مشهور شده مبتنی برآن مبادی نیست و به‌هرحال تفاوت عمدهٔ تعلیم‌مزدك با عقاید سوسیالیستی‌امروز، مخصوصاً دراین نکته‌است که تعلیم وی برمذهب وخاصه زهد وریاضت تکیه‌داشته

است و در حقیقت اجرای تعلیم خود را یگانه وسیلهٔ مؤثر و سودمندی می‌دانسته است که انسان می‌توانسته‌است با آن به صورتی منطقی قوای خیر را یاری کند و با قوای شر پیکار نماید[۳۴]. موبدان زرتشتی و دشمنان مزدك آیین او را نوعی اباحه‌وشهوت پرستی جلوه‌داده‌اند در صورتی که باطن این طریقت مبتنی بر زهد و تزکیهٔ نفس بوده است و او خود از خوردن گوشت ابا داشته و از قتل نفس و خونریزی اجتناب تمام می‌ورزیده‌است. تعلیم او ظاهراً صورت اصلاح شدهٔ تازه‌ای از دیانت مانی بوده یا دست کم در اصول و مبانی از آن پیروی کرده است. میل به تجرد و ریاضت در نزد او نیز مانند مانی آشکار است و به هر حال طبقهٔ برگزیدهٔ مزدکیان نیز مثل صدیقین مانوی از تملك و تأهل احتراز داشته‌اند. بیهوده نیست که نویسندگان سریانی و یونانی پیروان مزدك را نیز مانوی خوانده‌اند چنانکه بعضی مسلمین نیز دیانت آنها را زندقه شمرده‌اند. مطابق روایت شهرستانی مزدك نیز مثل مانی به ثنویت قائل بوده و این جهان را نتیجهٔ امتزاج نور و ظلمت می‌دانسته است نهایت آنکه بر خلاف مانی این آمیزش و امتزاج را از روی تصادف و اتفاق می‌دانسته است و درواقع خیلی بیش از مانی به امکان پیروزی مجدد نور معتقد بوده است. این رأی او نیز، البته در آن زمان به کلی بی‌سابقه نبوده است و دو قرن پیش از او یکی از پیروان مانی که ظاهراً زرتشت خرگان نام داشته و به بوندس مشهور بوده در رم به اظهار این رأی پرداخته است و آن را «درست دین» یعنی دین حقیقی خوانده است و بدین گونه «درست دین» منسوب به او که اساس تعلیم مزدك همانست اصلاحی در دیانت مانی محسوب می‌شده است و قباد پادشاه ساسانی را که یك چند بدین آیین گروید در بعضی منابع «قباد درست دین» خوانده‌اند و در حقیقت مزدك که طالب اصلاح و بهبود اوضاع روزگار خویش بوده است کاری جز این نکرده است که این «درست دین» را نشر و ترویج نماید[۳۵] اما قباد که یك چند دیانت مزدك را پذیرفته است آیا فقط به‌جهت

۳۴- رجوع شود به: Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber* Leyden, 1879 p. 459, Nicholson, Mazdak. *in Hastings. ERE* Vol 8, p. 509; Otakar klima, *Mazdak*, Praha 1957

35- Christensen, *Le regne du roi Kawadh*. 1925

این کتاب تحت عنوان سلطنت قباد وظهور مزدك به وسیلهٔ نصرالله فلسفی واحمد بیرشك به فارسی ترجمه شده است (تهران ۱۳۲۰-۱۳۰۹)

تمایلات دینی و اخلاقی بدان گرویده است؟ بعید به نظر می آید. غالب آنست که توجه او به این آیین برای درهم شکستن قدرت روحانیان و اشراف بوده است.

این مزدك بامدادان، ظاهراً برخلاف مشهور اهل فسا یا استخر فارس که درواقع مولد «زرتشت خرگان» است نبوده بلکه وی برحسب روایت طبری در محلی به نام مندریه که گویا درساحل شرقی دجله ودرجای کوت العمارهٔ امروزست ولادت یافته و این سرزمین از قدیم محل سکونت فرقه‌های جالب بوده و هنوز از فرقهٔ گنوسی صبی در آنجا کسانی هستند. باری به‌موجب روایات، مزدك در قحطسالی به درگاه قباد رفت‌واورا به‌آیین خویش خواند وشاه که از غلبهٔ اشراف وروحانیان ناخرسند بود بدو گروید و ظاهراً او را موبدان موبد کرد. مزدك در آن تنگی و قحطی که مردم را به‌جان آورده بود، به‌دستوری شاه، اعلام کرد که هر کس نان از مردم گرسنه بازدارد سزایش مرگ باشد. مردم نیزشوریدندو انبارتوانگران‌را غارت کردند. قباد که درواقع برای درهم شکستن غرور اشراف وموبدان درهنگام ظهور مزدك تمایلات زندیقی نشان داده بود، چندی بعد با یك شورش عمومی روبرو شد که موبدان و اشراف آن را برانگیخته بودند. شورشیان قباد را خلع کردند و برادرش جاماسب را برتخت نشاندند. چندی بعد، قباد به یاری دوستان از زندان گریخت ونزد هیاطله‌رفت‌وبه‌یاری آنها دوباره به‌سلطنت رسید (۴۹۸یا۴۹۹میلادی) اما این‌بار درپیروی از مزدك دیگر حرارتی به خرج نداد. مزدکیه را البته از نشر عقاید خویش باز نداشت اما آنها را نیز تقویت شدید نکرد. حتی، سیاوش را که سابقاً موجب نجات او از زندان‌گشته بود هرچند نخست برکشید و عالیترین مقام لشکری را بدو داد لیکن عاقبت درحق او بدگمانی یافت‌و به‌حکم موبدان واشراف که او را به بیدینی و خیانت متهم کردند فرمان به قتل او داد و چندی بعد رسماً به تقویت موبدان پرداخت‌وبنای تعرض به‌مزدکیان را گذاشت. اکنون می‌توان پرسید ارتباط قباد، که او را پادشاه‌کمونیست خوانده‌اند، با مزدك ومزدکیها درچه حدود و چگونه بوده است؟ گفته‌اند قباد به‌مزدك گروید وبه اجرای قانون و تعلیم اوهمت گماشت. اینکه قباد، به تعلیم و اشارت مزدك در باب توزیع ثروت قانونهای تازه نهاده است البته یقین است. لیکن این قوانین ظاهراً آنقدر که در روایات آورده‌اند

انقلابی نبوده‌است. احتمال می‌رود که آن‌قوانین عبارت بوده‌است ازوضع مالیاتهای سنگین بر توانگران که برای اصلاح حال مستمندان از آنها گرفته است و این را مخالفان قباد، اشتراك اموال خوانده‌اند چنانکه داستان اشتراك زنان نیز که به تعلیم مزدك منسوب کرده‌اندگویا تا بدان‌حدکه در آن مبالغه کرده‌اند انقلابی نبوده است واحتمال‌دارد که آن‌هم‌فقط قوانین تازه‌ای بوده است که محدودیت ازدواج در بین طبقات را ازمیان می‌برده ونوعی چند ازدواج آزادتر را مقرر می‌داشته است اما چون اجرای این‌قوانین سبب می‌شده‌است که درعمل، مزیت اجتماعی طبقهٔ‌اشراف و روحانیان ازبین برود یا داشتن زنهای متعدد از «شاه زن» و «چاکرزن» که نزدآنها متداول بوده است محدودگردد و احیاناً مردان بی‌زن از بعضی از آنها برخوردار گردند، در بیان نتیجهٔ سوء آن قانونهای تازه مبالغه کرده‌اند و آن قانونهای تازه را اشتراك دراموال وزنان جلوه داده‌اند. به‌هرحال این هردو اقدام قباد که به‌صواب دید مزدك و به پیروی از تعلیم اوصورت گرفته‌است اهتمامی بوده است‌برای فرو ریختن دیواری که طبقات اجتماعی را از هم جدا می کرد و موجب مزیت وغرور طبقهٔ‌اشراف مداخله جوی می‌شده است و آن اباحه و فحشایی که مخالفان مزدکیه مثل منابع اطلاعات آگاثیاس و ابن‌الندیم، به آنها منسوب داشته‌اند بامبانی دیگر مزدکیان که طهارت و زهد وریاضت واجتناب ازخونریزی است نمی‌سازد. هرچند احتمال هست که عامه، از پاره‌ای ازآن قوانین اصلاحی سوءاستفاده کرده باشند و دراین مورد مخصوصاً زیاده‌رویهایی شده‌باشد. از اصلاحاتی که انوشیروان بعدها دراین‌مواردانجام‌داد می‌توان به‌وجود این گونه‌افراط کاریها درعهدقباد یقین‌داشت. لیکن به هرحال، مبادی مزدکیان، بدان گونه که در نزد طبقات برگزیدهٔ آنها بوده است جنبهٔ اخلاقی بالنسبه قوی داشته وظاهراً ازتأثیر عقایدگنوسی وفلسفهٔ یونانی، برکنار نبوده است.

باری آیین مزدك در طی سلطنت قباد رفته رفته توسعه یافت. اقدام قباد در اجرای تعالیم مزدك که دورهٔ اول سلطنت او را با شورش عمومی مواجه‌کرد البته به یك معنی انقلابی محسوب می‌شد اما در آن زمان و حتی در دورهٔ محبوسی و تواری قباد عقاید مزدکیان رواج چندانی نداشته و مزدکیان فرقه‌ای‌قوی نبوده‌اند.

بدعتهای قباد هم که به‌تعلیم‌مزدك درامر مالکیت و ازدواج نهاده بود چنانکه گذشت تا آن حد که در روایات آورده‌اند ظاهراً حاد و سریع نبوده است. مع‌ذلك، روحانیان که از آن اقدامات بوی زندقه و مانویت را می‌شنیده‌اند به کمك اشراف که دلایل مختلف برای نارضایی ازقباد می‌داشتند موجبات شورش عامه را فراهم آوردند و با خلع قباد یك‌چند ازنشر عقاید و تعالیم مزدك جلوگرفتند. درباز گشت قباد، مزدکیان باز، همچنان یك چند بر سر قدرت ماندند و قانونهایی که قباد به توصیهٔ مزدك نهاده بود لغو نشد. اما بقای آن قانونها، بدان سبب که قباد بعد از بازگشت به سلطنت دیگر ظاهراً شور وعلاقه‌ای به اجرای واقعی آنها نشان نمی‌داد درجریان امور هرج و مرج‌هایی پدید آورد. خاصه که این دفعه مزدکیان خود چنان قوتی یافته بودند که در امر انتخاب ولیعهد برخلاف میل شاه درصدد مداخلهٔ علنی بودند. قباد که درآغاز سلطنت خویش جهت رهایی از نفوذ موبدان واشراف به‌آیین مزدك روی کرده بود این‌بار از غلبهٔ نفوذ مزدکیها خود را ناچار دید که باز روی به‌دوطبقهٔ مزبور آورد. ازاین‌رو، درصدد برآمد که دست مزدکیان‌را ازکارها کوتاه کند، درمجلس مناظره‌ای آنها راگرد آورد و به‌اهتمام موبدان مزدك‌رامجاب و محکوم کرد. پسرش‌خسرو که حقوق‌ولیعهدی خویش را دستخوش طمع برادرش کاوس و مورد تجاوز مزدکیان می‌دید این آتش را تیزتر می کرد. عاقبت حکم قتل مزدك و تمام رؤسای مزدکیان صادر شد. همهٔ برگزیدگان آیین مزدك هلاك و به روایتی زنده به‌گور شدند و بعدکار به قتل‌عام باقی رسید (۵۲۹ میلادی). بدین گونه باخشونتی تمام مزدك وپیروانش عرضهٔ هلاك‌شدند. با آغاز سلطنت وافزایش قدرت خسرو،مزدکیه حکم فرقه‌ای سری یافت و هرچند البته به‌کلی از بین‌نرفت اما به‌اصطلاح «زیرزمینی» شد. با این همه همچنان دوام داشت و در قرنهای اول اسلامی نیز، چندین‌بار فرصت خودنمایی یافت.

۱۵. آیین رسمی ایران در آغاز عهد ساسانیان هم برخلاف مشهور آیین زرتشتی نبود. پرستش آناهیتا در استخرکانون قدیم ساسانیان ودربعضی جاهای دیگر سابقه داشت و معبدی نیز که شاپور اول در بیشاپور ساخت به احتمال قوی پرستشگاه

پروردگار آب (= آناهیتا) بود. رسم قربانی کردن جانوران نیز هنوز مثل قدیم نزد آنها رایج بود. این امور البته با آیین زرتشتی سازگار نبود و به‌نظر می آید که دنبالهٔ آیین میترا، یعنی دنبالهٔ همان دینی بود که آن‌را آیین مزدیسنان قدیم خوانده‌اند. گذشته از آن محبت و گذشت شاپور اول دربارهٔ مانی نیز نشان می‌دهد که آن پادشاه خود را به خلاف مشهور مروج و نگهبان آیین زرتشت نمی‌شمرده است چنانکه برادرش پیروز هم که کوشان شاه و والی خراسان بوده است، چنانکه از یك سکهٔ او برمی‌آید با اتباع بودایی خویش دعوی هم‌دینی داشته است. درست است که برحسب دینکرت و هم به‌موجب سنت زرتشتیان اردشیر و شاپور هم در جمع و ضبط نسخهٔ اوستا اهتمام کرده‌اند اما در صحت این روایات امروز جای تردید هست. خاصه که روایات زرتشتی در باب اردشیر افسانه‌آمیز می‌نماید و در باب شاپور نیز مضمون روایت دینکرت اشکالهایی دارد که اینجا مجال بحث در آن نیست. درواقع راجع به‌تنسر هم که گفته‌اند دراین امر مداخله و تأثیری داشته‌است تردید هست که چگونه کسی بوده است. احتمال داده‌اند که همان کرتیر باشد که در کعبهٔ زرتشت کتیبه‌ای جالب از او باقی مانده است. در هرحال، اهتمام اردشیر و شاپور به‌جمع و تدوین اوستا، اگر هم درست باشد حاکی از سعی آنها در ترویج آیین‌زرتشت نتواند بود وشاید علاقه‌ای که آنها به‌تدوین وجمع اوستا ورزیده‌اند، مثل علاقه‌ای که اکبر امپراطور هند و نادرشاه افشار در ترجمهٔ کتب مقدس دینی داشته‌اند از یك کنجکاوی ساده یا از یك سیاست زودگذر و بی‌دوام نشأت گرفته باشد. باری شاپور دوم پسر هرمزد ظاهراً اولین پادشاه ساسانی بوده است که آیین زرتشت را درایران دیانت رسمی کرده است. محرك او نیز دراین امر آذرباد پسر مهرسپند بوده است که گویند از عهدهٔ آزمایش فلز گداخته برآمد، و حقانیت آیین زرتشت‌را به‌شاپور دوم ثابت کرد. این داستان محنه و آزمایش آذرباد را دینکرت و دیگر روایات ساسانی با آب و تاب نوشته‌اند به هرحال پیداست که آذرباد در مناظره و آزمایش برحریفان‌خویش پیروزی یافته‌است ودراثر سعی او آیین‌زرتشت از حمایت پادشاه بهره‌مند گشته است و درایران آیین‌رسمی شده است. اهتمام کرتیر هم‌در کشتارو تعقیب‌مانویها و بعضی‌فرق‌دیگر، که‌قبل‌از پیروزی آذرباد روی داده‌است

درواقع زمینه را برای رسمی‌شدن آیین زرتشت آماده کرده بود. از آن پس آیین زرتشت در ایران دین رسمی شد و هرگونه مخالفت با آن به‌شدت منع می‌شد[۳۶]. تشکیلات روحانی زرتشتی صورتی مرتب یافت و موبدان درامور مملکت قدرت و نفوذ تمام به‌دست آوردند. در این دوره آیین زرتشت روی هم‌رفته همچنان به اصول دیرین وفادار ماند. نه فلسفهٔ یونانی آن را از اصل خویش منحرف کرد و نه عرفان سریانی و یهودی در آن نفوذ یافت. آیین زرتشت چنانکه گذشت مبتنی بر ثنویت وجدایی میان نیك و بداست. درنظر زرتشتیان نیکی ازبدی جداست وممکن نیست یکی‌ازآن دیگری پدید آید. انکارمبداء جداگانه‌ای برای شر به‌منزلهٔ انتساب شراست به خدا و چون شر را نمی‌توان به خدا منسوب داشت پس شر باید خود اصلی مستقل داشته باشد. دنیا پهنهٔ پیکار بین نیکی و بدی است و این پیکار بین‌نیك وبد، تنها درجهان خارج نیست در دل آدمی و درحیات بعداز مرگ نیز دوام دارد. انسان‌که بایددراین جهان با هرچه شر و اهریمنی است پیکار کند حربه‌ای که دارد راستی است. دروغ تسلیم به‌فریب اهریمن است و باید از آن اجتناب کرد. در این پیکار با بدی آنچه انسان را پیروزی می‌بخشد میانه‌روی است. هم زهد و ترك دنیا ناپسنداست و هم لذتجویی مفرط. زندگی در نظرزرتشتی، مانند یك اسارت ممتد طولانی که توأم با درد واشك وآه باشد نیست. زرتشتی دراین جهان خودرا چون بیگانهٔ مهجوری که از یار و دیار خویش جدا مانده‌است و پیوسته‌مشتاق بازگشت به مبدأخویش است نمی‌داند. بلکه شادخواری وخوشدلی‌را تکلیف مقدس‌خویش می‌داند. تکلیف مقدس در برابر خدایی که نیکیها و زیباییهای جهان را برای او آفریده است. کسی که دست از شادیها و لذتهای جهان بشوید به حقیقت نسبت به آفرینندهٔ نیکیها که اهتمام درآبادانی جهان اساس ستایش اوست ناسپاسی وعصیان کرده است و ازاین رواست که مانویان وبوداییان درنظر زرتشتیها تابدان‌حد گمراه و زیانکار شناخته می‌شده‌اند. باری ثنویت زرتشتی از نوع ثنویت بین‌جسم وروح که در نزد مانی وبعضی فرقه‌های گنوسی هم به‌وجهی آمده بود نبوده‌است. ثنویت بین دوگونه روح‌بوده است: روح خیر و روح شر. خیروشر نیز که دایم بین‌آنها

36– Zaehner *The Teachings of the Magi*, London 1956

جدال و نزاع است هردو امور اخلاقی و روحانی هستند. جسم و ماده به هیچوجه منشاء شر نیست بلکه آفریدهٔ خیراست و از اینجاست که ثنویت زرتشتی منشاء فکر زهد و معرض اندیشهٔ ریاضت نشده است و به آن تمایلات عرفانی سریانی و یونانی هم که می‌خواسته‌اند دنیا را از وجود انسان خالی کنند تا همه‌جا برای خدا جایی باز کنند روی موافق نشان نداده است و زهد عیسوی و ریاضت بودایی نتوانسته است آن را ضایع و مهمل کند.

۱۶. باری ثنویت زرتشتی، از خیلی قدیم با یك واکنش تدریجی مواجه گشت که عبارت باشد از تصور خدای واحد. درحقیقت مطالعهٔ تاریخ ادیان نشان می‌دهد که در همهٔ جهان انسان همواره دنبال خدایی واحد یا دست‌کم خدایی برتر از سایر خدایان خویش می‌گردد. این خدای واحد که دراین زمان، درمقابل ثنویت زرتشت جلوه و رونق یافت زروان خدای زمان بود. درست است که این آیین زروان مخصوصاً در روزگار ساسانیان اهمیت و اعتباری تمام یافت لیکن از خیلی پیش‌از آن هم زروان درنزد ایرانیها شناخته بود. حتی دراوستا ـ یسنای ۳۰ ـ ازروح خیر و روح شر به‌منزلهٔ دو برادر توأمان یاد شده بود و لازمهٔ این وصف البته آن بود که هردو را پدری واحد باشد. گذشته از آن نام زروان نیز دراوستا آمده بود واز این‌رو کسانی که آیین زروان را ترویج می‌کردند مدعی شدند که آن پدر واحد و مشترك که هرمزد و اهریمن هردو از او به‌وجود آمده‌اند زروان بوده است و بدین گونه زروانیان درواقع می‌خواسته‌اند پرستش خدایی واحدرا که ازهرمزد واهریمن برتربوده است و به‌حقیقت آفریدگار آن هردومحسوب می‌شده است تبلیغ و تعلیم نمایند و موبدان زرتشتی این فکر راکه خلاف ثنویت زرتشت بوده است بدعت می‌شمرده‌اند وباآن به‌شدت مخالفت می‌ورزیده‌اند. درواقع به‌سبب همین مخالفت شدید موبدان، از فرقهٔ زروانی تقریباً چیز قابلی باقی نمانده است. درمتون پهلوی، ازاین عقیده و از قبول تأثیر آن غالباً اجتناب کرده‌اند و کتابها و تعالیم آنها را مخصوصاًبعداز اسلام‌هم موبدان ازمیان برده‌اند. با این‌همه درقسمتی از بندهشن و در رسالهٔ مینوگ خرد و گزیده‌های زاتسپرم و رسالهٔ «علمای اسلام» آثار عقاید و

تعالیم آنها پیداست و از منابع یونانی و لاتینی عیسوی و بعضی کتب مانوی هم بعضی اطلاعات پراکنده درباب آن طایفه بەدست می آیدکه می‌توان ازهمهٔ آنها و از برخی قراین و شواهد تاریخی تا حدی تاریخ این آیین را روشن کرد. در باب منشاءِ زروان‌پرستی البته اختلاف است. نیبرگ[۳۷] زروان‌را از خدایان دیرین آریایی و پروردگار آسمان پنداشته است که هر مزد و اهریمن چون شب و روز دوصورت از وجود او و در واقع آفریده و زادهٔ او بەشمار می آمده‌اند. بیدز- و- کومون معتقد شده‌اند[۳۸] که این آیین جز دربین کاهنانی که با ستارگان واجرام فلکی سرو-کار داشته‌اند ممکن نیست بەوجود آمده باشد چنانکه هنینگ نیز باتوجه بەمفهوم زمان و ادوار و اوقات آن‌را از تأثیر عقاید بابلی در روزگار هخامنشی می‌پندارد[۳۹] و بعضی شواهد نیز این احتمال را تأیید کرده است. از قراین پیداست که این آیین از قدیم درنواحی غربی ایران شناخته بوده است. و حتی در دورهٔ بعداز هخامنشی بەآیین میترا هم- آنگونه که درآسیای صغیر رایج بوده است- رنگ خاصی بخشیده است. بەهرحال پیش از عهد ساسانیان، این آیین تاحدی پا بەپای آیین زرتشت در گوشه و کنار وجود داشته است،نهایت چون درآن روزگاران پرستش میترا و آناهیتا و آیین مزدیسنان قدیم رایج بوده است هیچ یك از آن دو آیین دیگر- زرتشتی و زروانی- پیشرفت زیادی نمی کرده‌اند. باشهرت آذرباد مهراسپند و پس‌از شکست آیین مهر و آیین مانی، در روزگار شاپور دوم ساسانی کیش زرتشت آیین رسمی ایران شد. لیکن ازاین پس مناز ع عمدهٔ او نه آیین میترا بلکه آیین زروان گشت. آیین‌میترا ضربت‌دیده وشکست خورده وبی‌رمق بود اما زروان بەمثابه یك‌واکنش فعال و مؤثر، درمقابل ثنویت زرتشت آهسته‌آهسته راه خود راگشود. ازاین‌رو بعد از دورهٔ آذرباد زروان‌پرستی مکرر مجال ظهور و جلوه یافت و تاریخ دینی عهد ساسانی تا حدی عبارت شد از تاریخ کشمکش بین زروان و هرمزد. گاه با مزید نفوذ موبذان‌ثنویت برتخت می‌نشست وگاه با ضعف و انحطاط آنها نوبت جولان بەخدای زروان می‌رسید. چنانکه در روزگار یزدگرد اول و دوم آیین زروان‌قوت

37– Nyberg, *Question de Cosmogonie et de Cosmologie mazdéenne* 1931
38– Bidez-Cumont, *les Mages hellenisés*, vol 1, p. 64.
39– Henning, *Zoroaster*, London 1951.

یافت و در دورهٔ شاپور دوم و خسرو اول آیین زرتشتی[۴۰]. این آیین زروان، در عقاید مزدیسنان رفته رفته نوعی گرایش به‌جبر و قدر را پدید آورد. اشاره به تأثیر سپهر و ستارگان که در بعضی متون پهلوی راه یافته و باقی مانده است از تأثیر آیین زروان است و باتعلیم زرتشت که انسان فاعل مختار وسازندهٔ سرنوشت خویش‌است تفاوت بارزدارد. دررسالهٔ‌پهلوی مینوگ‌خرد که درواقع یك رسالهٔ زروانی به‌شمار است‌جبر با صورتی یأس‌انگیز جلوه دارد. یك‌جا می‌گوید:

«با نیروی خرد و دانش نیز ازدست قضا نمی‌توان حذر کرد وچون قضای نیك یابد در رسد آنکه خردمندست در کار خویش فروماند و آنکه فرومانده است توانایی یابد. قضا ناتوان را توانا می‌کند و توانا را ناتوان، غافل را کوشا می‌کند و کوشارا غافل.»

و جای دیگر می‌نویسد:

«همهٔ‌کارهای جهان به قضا و قدر و به مشیت زروان وابسته است که وجـودش به ذات خویش است و فرمانرواییش دیرپاست.»

با این اندیشه نه امیدی به سعی و کوشش انسان می‌ماند و نه فایده‌ای برای پیکار با بدی و کمك به‌نیکی. اگر جبر و سرنوشت درکارها فرمانرواست دیگر از نیکی و دینداری انسان و پیکار با دیو و دروغ چه حاصل تواند بود؟ گذشته از آن، وقتی همه‌چیز به تقدیر وقضا وابسته باشد «دیگر نه پاداش برای‌کارنیك درکاراست و نه باد افره برای‌گناه». رواج چنین فکری پیداست که تا چه‌حد می‌تواند خردها را آشفته و دلها را سست و تیره‌کند و جامعه‌ای را به‌سقوط و انحطاط بکشاند. در نامهٔ مؤثر و دردناکی که رستم فرخزاد به‌برادرش نوشته است و «آخر شاهنامه»را، به خلاف مشهور، چنان «ناخوش» و غم‌انگیز کرده است رنگ و نشان این عقیدهٔ زروانی‌را به‌خوبی می‌توان یافت و بی‌شك این جبرپرستی از اسباب ترس وتزلزل سپاه رستم درجنگ بااعراب واز موجبات عمدهٔ شکست ایرانیان درآن روزگاران بوده است.

بهمن‌ماه ۱۳۴۰

40– *Zaehner, Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.

کشمکش اهل کتاب در قلمرو اسلام

مطالعه در تاریخ مجادلات بین مسلمین و اهل عقاید و ادیان، از دلکشترین مباحث در تاریخ کلام اسلامی است. درواقع هرچند کلام اسلامی منحصر به‌همین مجادلات نبود، لیکن این گونه مجادلات درشمار مهمترین مسائل اهل کلام به‌شمار می آید[1]. چنانکه متکلمان اسلام از خیلی قدیم اصول و قواعد این مجادلات را ممهد کردند و در باب آنچه به پیروی از قرآن[2] «جدال به احسن» می‌خواندند[3] قواعد و اصول متعدد بیان داشتند[4]. حتی علامهٔ حلی[5] و قاضی عضدالدین ایجی و دیگران درباب آداب‌البحث رساله‌ها نوشتند. و از این‌همه پیداست که مسلمین از خیلی پیش در معرکهٔ مجادلات دینی، رعایت بعضی قواعد و آداب را شرط کار می‌شمردند[6]. به‌هرحال مجادلات در باب عقاید از مهمترین اشتغالات متکلمین بود و هرچند اهل مجادلات، در مواردی هم که به‌کلی افحام می‌شدند، غالباً همچنان در عقیدهٔ خود استوار می‌ماندند[7]، باز معرکهٔ مجادلات غالباً گرم بود و رونقی داشت. در واقع مسلمین از همان آغاز بسط فتوح اسلام به‌این مجادلات بانظراهمیت می‌نگریستند. هم با اهل کتاب، خاصه یهود و نصاری، مناظرات داشتند وهم باکسانی که حتی اصل

۱- مفاتیح خوارزمی /۱۷.

۲- النحل، /۱۲۶.

۳- مثلا نگاه کنید به مفاتیح‌الغیب، ۵۳۷/۵ ، کشاف ۵۰۲/۲ ، مجمع‌البیان ۲۹۳/۵ و ابوالفتوح ۳۰۶/۳.

۴- مثلا نفائس‌الفنون /۱۴۰.

۵- فهرست دانشگاه ۳/۶-۴.

۶- محاضرات راغب ۳۵/۱.

۷- ابن‌قتیبه ، تأویل مختلف‌الحدیث /۱۳۲.

مبدأ، معاد، و نبوت را انکار می کردند و به‌اصطلاح دهریه، زنادقه، سمنیه و برهمنیه به‌شمار می آمدند، مجادلات داشتند. و درحقیقت دفاع از اصول عقاید اسلامی را مستلزم سعی در اقناع و افحام منکرین می‌دانستند و معتقد بودند که اگر متکلمان نمی‌بودند، ملاحده بسیاری از مردم را به گمراهی می کشانیدند[۸]. به علاوه این مجادلات متکلمان شیعه و سنی را با یکدگر و با پیروان مذاهب مختلف، و همچنین با صوفیه و فلاسفه نیز غالباً طرف می کرد؛ چنانکه درقرون اخیر مجادلات تازه با علمای طبیعی، و مادی نوعی مباحث کلامی تازه را به وجود آورده است که رنگ تازه‌ای به‌معرکهٔ مجادلات مسلمین داده‌است و این‌همه تاریخ این مجادلات و مسائل آنها را درخور توجه می کند.

مجادلات‌مسلمین با منکران اسلام درحقیقت از همان عهدحیات پیغمبر آغاز می‌شود[۹] و درواقع یهود و نصاری گه‌گاه نیز در نزد پیغمبر مناظره می کرده‌اند[۱۰]. نه‌فقط مناظرات‌پیغمبران گذشته با منکران خویش در قرآن مکرر ذکر شده است[۱۱]، بلکه اشارت به‌بعضی مجادلات خود پیغمبر نیز با مخالفان و منکران درقرآن آمده است. ازجمله به‌موجب روایات اهل تفسیر[۱۲] وقتی عربی پیش پیغمبر آمد و پاره‌ای استخوان پوسیده به‌دست گرفته، آن را در کف دست و بین انگشتان بپسود و خرد کرد و برباد داد. بعد روی به‌پیغمبر کرده گفت: «ای محمد، تو گمان می بری که این را زنده خواهند کرد؟» و جوابی که پیغمبر از زبان وحی به‌این عرب دهری و کافر داد این بود که: «بلی، این استخوان پوسیده را همان‌که اول‌بار آن را به‌وجودآورد دیگربار زنده خواهد کرد.»[۱۳] چنانکه هم در جواب یهود که امکان نسخ را انکار می کردند و هم در رد نصاری که عیسی را ابن‌الله می‌شمردند، در قرآن به زبان وحی احتجاج شده است. گذشته از آن، در حدیث نبوی نیز مکرر به این گونه

۸- محاضرات راغب ۱۶/۱.

۹- مثلا رجوع شود به‌طبرسی، الاحتجاج علی‌اهل‌اللجاج، تهران، ۱۳۰۲/۹-۶.

۱۰- قرآن، آل‌عمران، ۶۷/.

۱۱- نیز، رک: قطب شیرازی، درةالتاج ۱۳۳/۱-۱۰۳.

۱۲- مثلا ابوالفتوح ۴۱۸/۴.

۱۳- یس ۹/-۴۱۸.

احتجاجات می توان برخورد. داستان مباهله که اخبار آن هم در تواریخ مثل ابن‌هشام، ابن سعد، بلاذری، یعقوبی، واقدی و هم در تفاسیر مثل طبری، زمخشری، ابوالفتوح، بیضاوی، و جلالین آمده است، نیز در دنبالهٔ همین گونه مجادلات روی داده است.[۱۴]

بسط فتوح اسلام بیشك از اسبابی بود که مسلمانان را در عهد خلفا با طوایف گوناگون دهریه و سمنیه و با فرقه‌های مختلف اهل کتاب محشور کرد. در حقیقت نصاری و یهود شام و عراق برخلاف آن عده از همکیشان خویش که در جزیرة‌العرب بودند، غالباً از سواد و معرفت بهره‌ای داشتند و به‌همین‌سبب در دورهٔ بسط‌فتوح، بازار مجادله با آنها تا حدی گرمی بیشتر یافت. البته چون این جماعت، اهل کتاب محسوب می‌شدند و معاملهٔ مسلمین با آنها، مبتنی بر رفق و مدارا بود، در ضمن برخوردهای روزانه، در خانه و بازار، بین آنها، گه‌گاه مجادلات مذهبی روی می‌داد. در واقع رفتار مسلمین با اهل کتاب مبتنی بر رعایت شروط ذمه از هردو جانب بود. اهل کتاب تا وقتی که بهانه‌ای به دست عوام متعصب و حکام جائر نمی‌دادند از حفظ و حمایت اسلام بهره‌مند می‌شدند، لیکن حکام و عوام که جز به ندرت و درموارد محدود نسبت به «اقلیتها» نظر خوش نداشتند، احیاناً خیلی زود بهانه‌هایی برای آزار و تعقیب آنها پیدا می کردند. مع‌هذا این تعقیب و آزار غالباً زودگذر بود و دوام نمی‌یافت. اهل‌ذمه از همان اوایل حال، چه در ایران و چه در شام یا مصر، غالباً محترم و حتی گاه مصدر مشاغل دیوانی نیز می‌شدند. درست است که گاه نیز به‌سبب تحریك تعصب عوام یا به‌جهت مقاصد و اغراض حکام دستخوش آزار وجفا می‌شدند، لیکن در بیان این‌جفاها هم مآخذی که از خود آنها باقی‌است، غالباً از مبالغات خالی نیست. چنانکه معاملهٔ وحشیانه ولید اموی با رئیس نصارای تغلب آن گونه که درروایت قوم آمده است جزمبالغه‌آمیز نیست[۱۵]. به‌علاوه نظیراین تعصبها و عداوتها، بین مذاهب مختلف اسلامی نیز روی می‌داد و مکرر اتفاق می‌افتاد که در شهرها ودیه‌ها، شافعیها با حنفیها یا هردو فرقه با شیعه به نزاع برخیزند و خانه‌های یکدیگر را بسوزانند وکسانی را هم بکشند. اما درموارد عادی، رفتار

14– R. Strothmann, *Die Mubahala in Tradition und Liturgie der Islam* 1957. L. Massignon, *Mubahnla*

15– Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects* 90, 91

مسلمین با اهل کتاب با اغماض و تسامح همراه بود.

با اهل کتاب، مجادلات مسلمین جز به ندرت، غالباً مبتنی بر دلایل نقلی بود و بر بشارات مندرج در کتاب آنها. در واقع هردو طرف وجود خدا و ضرورت تشریع و لزوم حشر و حساب را قایل بودند. نهایت آنکه بحث با آنها غالباً در مسألهٔ نبوت خاصه بود. لیکن درخارج از حوزهٔ اهل کتاب عده‌ای هم از مخالفان اسلام بودند که نه فقط نبوت خاصه، بلکه نبوت عامه و مسألهٔ حشر و معاد و حتی گاه وجود خدا را نیز انکار می کردند. مناظرهٔ مسلمین با این فرقه‌ها البته ناچار می بایست بر براهین عقلی متکی باشد. این جماعت عبارت بودند از دهریه و حکمای مادی و سمنیه و زنادقه که عقاید آنها را مسلمین به‌طور کلی الحاد می‌خواندند و شکاکان و معتقدان به «منع» درمعرفت هم، تا حدی درشمار این فرقه بودند. درحقیقت بعضی از این ملاحده فقط کسانی بودند که می‌خواستند مسائل اعتقادی را تجزیه و تحقیق کنند و در آن امور به‌مجرد تعبد و تقلید اکتفا ننمایند. ازاین‌رو درقبول عقاید راجع به‌نشأهٔ عقبی و حشر و نشر و معاد، متحیر و متوقف می‌ماندند ومتکلمان هم چون می‌دیدند آنچه تا حد زیادی سبب ایجاد این گونه شکوک و شبهات در اذهان این جماعت می‌شد، مطالعه و اشتغال به منطق وحکمت یونانی است ، غالباً منطق و حکمت را گنهکار می‌شمردند و تعلم آن را بدان سبب که موجب انتشار بدعت و ضلال می‌دانستند، منع می کردند[16]. باری، فلاسفه و ملاحده دشمن مشترك تمام‌اهل کتاب تلقی می‌شدند. نه فقط متکلمان اسلام در رد اعتراضات و دفع شبهات آنها اهتمام می کردند ، بلکه علمای سایر ادیان از اهل کتاب نیز در رد مقالات این دو طایفه، خاصه ملاحده، سعی بسیارمی‌ورزیدند. چنانکه فی‌المثل‌هم در شکندگمانیک‌وچار، یك رسالهٔ کلامی معروف زرتشتی به زبان پهلوی، فصلی در رد آنها هست؛ هم درکتب موسی‌بن‌میمون اسرائیلی. همچنین متکلمان مسیحی چه درقلمرو اسلام و چه درجامعهٔ مسیحی اروپا در رد عقاید و آراء این فرقه کوشیده‌اند.

در قلمرو اسلام، گذشته از یهود و نصاری، صابئین و مجوس هم غالباً اهل کتاب به شمار می آمدند و البته در باب صابئین و مجوس جای بحث بود. این

16– M. Asin Palacios, *Los Precedentes Del Pari de Pascal*, Santander 1920, 5

اهل کتاب درقلمرو اسلام درصورت قبول جزیه در ذمهٔ مسلمین درمی آمدند و مادام که به‌غدر و ایذاء وفتك نمی‌پرداختند، و شروط و عهود را به‌جا می آوردند به‌آنها این آزادی را می‌دادند که بتوانند مناسك و مراسم مخصوص دینی یا مذهبی‌خویش را به‌جا آورند. این جماعت به‌سبب‌همین همپیمانی با مسلمانان معاهد خوانده می شدند، و اهل‌ذمه به شمار می آمدند. خبری هم از پیغمبر نقل می‌شد که «هرکس بر معاهدی ستم کند وبراو بیش‌از طاقت تکلیف کند، من بااو داوری خواهم‌داشت»[۱۷]. خلفا هم وقتی که امرای خویش را به‌فتح بلاد می‌فرستادند به‌آنها توصیه می کردند که با اهل کتاب، درصورتی که از در طاعت درآیند، به‌رفق و مدارا رفتار کنند و به آنها رخصت دهند که مناسك و آداب دینی خویش را به آزادی به جای آورند. مع‌هذا به موجب بعضی اخبار، بعد از رحلت پیغمبر، در داخل جزیرة‌العرب خلفا سعی کردند یهود و نصاری را از بین ببرند و قولی هست که پیغمبر سفارش کرده بود که در داخل جزیرة‌العرب نگذارند غیراز اسلام دینی دیگر وجود داشته‌باشد[۱۸]. ابوبکر، خلیفهٔ نخستین، هم در نامه‌ای که به نصارای نجران فرستاد به همین نکته نظرداشت و درمتن «عهد عمر» هم که راجع به فتح دمشق است[۱۹] و بعضی ازمحققان درصحت انتساب آن به‌عمر تردید کرده‌اند[۲۰]، نیز تا حدی نشانهٔ سختگیری نسبت به‌اهل‌کتاب هست. درهرحال، معاملهٔ مسلمین با اهل کتاب هرچند به‌اقتضای احوال تفاوت داشته است، لیکن روی‌هم رفته مبتنی بوده است برمدارا و مسالمت و آنها را دراجرای مراسم و حتی درترمیم و تجدید معابد خویش عملا تا حد زیادی آزاد می گذاشته‌اند. نهایت آنکه به تفاوت مذاهب، در باب ذبیحه و نکاح آنها گاه اختلاف‌نظرداشته‌اند، اما غالباً، به‌هیچ حال، جزدرموارد بسیارنادرخارج ازاقتضای عهود و شروط، با اهل‌ذمه رفتار نمی کرده‌اند؛ بلکه آنهارا حتی دردستگاه‌حکومت نیز وارد می کرده‌اند و گاه بعضی مناصب و مقامات دولتی نیز از قبیل کتابت و طبابت و حتی وزارت به آنها رجوع می کرده‌اند. باری، مفهوم اهل کتاب از همان

۱۷ـ متن حدیث: من ظلم معاهداً و کلفه فوق‌طاقته فانا حجیجه. بلاذری ۱۶۲/۱.

۱۸ـ الموطاء، ۷۱/۴.

۱۹ـ ابن‌عساکر، ۱۷۸/۱ والمستطرف، ۱۲۴/۱.

20— Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*/5-11.

اوایل فتوح اسلام شامل مجوس هم گشت و گفتند پیغمبر از مجوس هجر جزیه قبول کرد، الاآنکه نکاح و ذبایح آنها را روا نشمرد. مشرکان حران هم درعهد مأمون خلیفه، خود را اهل کتاب و عبارت از همان صابئین مذکور درقرآن شمردند و در عهود و ادوار متأخر مسألهٔ قبول جزیه و دخول به سلک اهل ذمه شمول بیشتری یافت. حتی برحسب روایت ابن بطوطه[۲۱] بعضی ازفرمانروایان مسلمان هند، ازمشرکان چین‌هم جزیه پذیرفتند و درمقابل جزیه، به‌آنها اجازه دادند درسرزمین اسلام معابد بسازند و بدین‌گونه آنها را ظاهراً در شمار صابئین گرفتند. در هرحال، تساهل و مسامحهٔ مسلمین با اهل کتاب و سایر ملل، امکان مباحثهٔ باآنها را سبب شد وموجب گردید که احیاناً متکلمین فریقین، تا حدی با آزادی در حقانیت عقاید و مذاهب خویش مناظره نمایند. از جمله مسائلی که به تدریج بین مسلمین و اهل کتاب سبب بروز مجادلات و مناظرات عمده گشت، این بود که مسلمین بر آنها، خاصه یهود و نصاری، دعوی می کردند که کتاب آسمانی خویش را عرضهٔ تصحیف و تحریف کرده‌اند و با آنکه درکتب آسمانی آنها بشارت به ظهور پیغمبر عربی اسلام و به فتوح مسلمین داده شده است، آنها از روی عناد و لجاج آن بشارات را ابطال و انکار می کنند و کتب مقدسهٔ خود را تحریف و تبدیل ویا تأویل به‌رأی می‌نمایند و این مسأله راکه غالباً نوگرویدگان از یهود و نصاری برضد همکیشان سابق‌خود می‌گفتند، متکلمین مسلمان مورد استناد قرار می‌دادند و بدان بر یهود و نصاری می‌تاختند و آنها نیز در رد این دعوی‌متمسك به‌مناظره و مجادله وبحث واحتجاج می‌شدند؛ که بحث دراین مناظرات بسیارجالب است وهم سر دراز دارد.

بحث با اهل کتاب، خاصه یهود و نصاری، از همان عهدحیات پیغمبر مکرر اتفاق می‌افتاد و درعهد خلفای راشدین هم گه‌گاه پیش می آمد. خلفای‌اموی چندان توجهی به‌این‌گونه مسائل نمی‌ورزیدند و مناظرهٔ اوزاعی باغیلان دمشقی که گویند در حضور هشام بوده است ازاین مقوله نیست. ازعباسیان مهدی برای قلع و قمع زنادقه علما را تشویق کرد که در رد آنها اهتمام کنند و مأمون مخصوصاً در کار بحث و مناظره با منکران اسلام سعی بسیار ورزید. چنانکه همه هفته، روزهای

۲۱ـ ابن‌بطوطه، ۲/۴، ۲۹ و ۲۲۳.

سه‌شنبه، مجالسی مخصوص مناظره تشکیل می‌داد و علما و محققان از اهل دیانات را وا می‌داشت تا درحضور او مباحثه و مناظره کنند[۲۲] و غلبهٔ برخصم را معتقد بود باید به‌حجت باشد نه‌قدرت تا با زوال قدرت آن غلبه نیز باطل نشود[۲۳]. ومی گویند خود او نیز در بعضی موارد در این مناظرات شرکت می کرد[۲۴]. در این مجالس مأمون برحسب بعضی روایات علی‌بن‌موسی، امام ثامن شیعه، نیز شرکت می کرد. حتی پاره‌ای از احتجاجات رضوی با ثنویه و زنادقه و نصاری مشهور است و مذکور[۲۵]. نیز از علمای مجوس وزنادقه کسانی مثل آذرفرنبغ ویزدانبخت هم در این مجالس حاضر می‌شدند و همین مجالس از مهمترین اسباب توسعه و رواج کلام به‌شمار بود. اما از عهد متوکل به‌بعد این گونه مجالس از بین رفت و خلفای دیگر هم جز درموارد نادر، بدین کار توجه نکردند. هرچند بعضی سلاطین اسلام، از غزنویه و سلاجقه و ایلخانیان و حتی برخی از متأخرین، بازگه‌گاه به‌این‌گونه مباحثات رغبت نشان داده‌اند؛ اما رویهم رفته، بعد از روزگار مأمون مهمترین اقدام مسلمین در امر مناظره و مجادلهٔ با اهل کتاب عبارت بوده است از تألیف کتب و رسالات چند، که طرفین در رد عقاید و دعاوی یکدیگر نوشته‌اند.

از جمله بلادی که مسلمین در طی فتوح خویش در آنجا با علمای یهود و نصاری مواجه شدند بین‌النهرین وایران بود. قوم یهود که ازعهد هخامنشی دربلاد مختلف ایران می‌بودند، مقارن اواخر عهد ساسانی تاحدی به‌سبب تعصب موبدان، از جانب حکومت مورد تعدی و تعقیب واقع می‌شدند. از این رو مقارن هجوم اعراب دربین‌النهرین تاحدی بامسلمین همراهی کردند. درعهد خلفای عباسی، یهود بغداد درطبابت و تجارت سرآمدند و درعهد دیالمه و نیز در دورهٔ ایلخانیان گه‌گاه قدرتی به‌هم رسانیدند. در دورهٔ صفویه و قاجار نیز باوجود الزام به‌پرداخت جزیه و با وجود مضیقه‌ها و محدودیتها، جز در بعضی ادوار تعصب آلود، اما زودگذر، غالباً دربلاد مختلف به‌آزادی و آسایش می‌زیستند. باری، درباب احوال یهود در

۲۲- مروج‌الذهب، ۳۲۰/۲.   ۲۳- تاریخ بغداد، ۱۸۶/۱۰.

۲۴- العقدالفرید، ۲۰۷/۲.

۲۵- دربارهٔ این احتجاجات رجوع شود، به‌سفینةالبحار، ۱/ ۲۲۰-۲۱۹

ایران گذشته از تواریخ مختلف که گاه‌گاه به‌مناسبت، پاره‌ای اطلاعات به‌دست می‌دهند مخصوصاً از بعضی سیاحتنامه‌ها، می‌توان معلومات مفید به‌دست آورد. از آن جمله است: گزارش بنیامین تطیلی[۲۶] که در تحقیق احوال یهود این بلاد به سبب علاقهٔ همکیشی دقتی خاص نشان داده است. در باب یهود بین‌النهرین از جملهٔ تحقیقات بالنسبه جدید شرقی، کتاب نزهة‌المشتاق فی تاریخ یهودالعراق تألیف یوسف غنیمه درخور ذکر است. و لیکن راجع به‌تاریخ قوم یهود در سرزمین فعلی ایران تألیف مستقلی که دارای اعتبار باشد هنوز به زبان فارسی منتشر نشده است. تاریخ یهود در ایران، تألیف حبیب لوی در پنج مجلد که در تهران نشر شده است، فاقد ترتیب و ارزش علمی است و با این حال به سبب آنکه در این موضوع منحصر است سودمند به نظر می‌آید. مقالات و رسالات فرنگی هم در این باب هست که غث و سمین دارند و به‌هرحال مطالعهٔ آنها جهت اطلاع از تاریخ احوال قوم مفیداست[۲۷].

مسلمین، خاصه در ایران، از تورات یهود و مندرجات آن چندان اطلاعات درستی نداشتند. البته ترجمه‌های عربی قدیم از تورات وجود داشته است. چنانکه ابن‌الندیم و مسعودی بدان اشارت کرده‌اند. ابن قتیبه در کتاب المعارف خویش خاطرنشان می‌کند[۲۸] که بعضی احادیث را با مندرجات تورات منطبق کرده است. علی بن ربن طبری در کتاب الدین والدوله مطالبی به نقل از تورات آورده است که با تورات موجود متداول مطابقت دارد و علت آن است که وی از کتب یهود اطلاعات مستقیم داشته است. بعضی مورخین هم مثل یعقوبی و مسعودی گه‌گاه منقولاتی از تورات آورده‌اند. مقارن قسمتی از عهد ایلخانیان مغول که قوم، بامزید نفوذ سعدالدولهٔ یهودی یک چند قدرتی یافتند، باز به شدت مورد طعن و نفرت شعرا و نویسندگان عصر واقع شدند[۲۹]. اما در دورهٔ صفویه و بعد از آن، مسلمین در رد عقاید آنها

26- Benjamin of Tudela

۲۷- ازجمله می‌توان تحقیقات ذیل را ذکر کرد:
Adler, E. N., *The Persian Jews*, Oxford 1898; Bacher, W., *Un episode de l'histoire des juifs de Perse*. R. E. J. 1903

۲۸- المعارف، ۱۳۱.

۲۹- تاریخ وصاف، مقایسه شود با مقالهٔ نگارنده درباب ملاحظات راجع به تاریخ ایران کمبریج در همین مجموعه

کتاب نوشته‌اند و مخصوصاً کسانی از یهود که مسلمانی می گزیده‌اند در این باب فعالیت خاص نشان داده‌اند. از آن جمله است کتاب سیف‌المؤمنین فی قتال المشرکین تألیف علی‌نقی جدیدالاسلام که معاصر شاه سلطان حسین صفوی بـوده است و محضرالشهود فی ردالیهود تألیف حاجی بابا نام فرزند محمداسمعیل قزوینی که در ۱۲۱۱ هجری تألیف یافته است و اقامةالشهود فی ردالیهود (تهران ۱۲۹۲) تألیف میرزامحمد-رضا جدیدالاسلام که تألیف او به‌نام منقول رضایی هـم مشهور است. کتابهای دیگر نیز از این مقوله هست که نام آنهارا در فهرستهای مشهور کتابخانه‌ها می‌توان یافت و اینجا حاجت به‌ذکر آنها نیست.

مسائل و موضوعهایی که در مجادلات مسلمین با اهل کتاب مطرح می‌شده است از خیلی قدیم تقریباً همواره ثابت مانده است و همچنان تکرار شده است. از این احتجاجات برمی آید که متکلمین اسلام، از عقاید و مذاهب مهم ومشهور یهود و نصاری اطلاعات وسیع داشته‌اند، هرچند آن‌اطلاعات غالباً دقیق و درست‌نبوده است. در باب تورات و انجیل بعضی از متکلمان می گفته‌اند ایـن کتابها معتبرند، نهایت آنکه فهم آنها برای یهود و نصاری آسان نیست و محتاج شرح و تأویلند. بعضی‌دیگر می گفته‌اند صورت موجود آنها به‌هیچ‌حال موثق نیست و مشحون‌است از تحریف و تصحیف که به سهو و عمد در آنها راه یافته است. در بین مسلمین ابن‌حزم، انتقادی دقیق و مفصل از مندرجات تورات و انجیل کرده است که مبتنی‌بر دقت نظر اوست. درواقع در این انتقادات‌نظر ابن‌حزم، تنها آن نبوده است که از اسلام دفاع کند و شکوك و شبهات منکران را دفع نماید؛ بلکه می‌خواسته است به‌عقاید و آرای یهود اعتراض کند و آنها را به استناد آنچه نزد خودشان مقبول و محقق است مقهور کند و از آن عقاید باز آورد[۳۰]. البته اشارت به‌وقوع تحریف در تورات و انجیل نخست در قرآن آمده بود. مع‌هذا این تحریف و تبدیل را بعضی‌از متکلمان اسلام‌بدین گونه توجیه می کردند که اهل کتاب درمتن تورات و انجیل تغییر نداده‌اند؛ لیکن آن را برخلاف واقع تفسیر و تأویل می کنند و اختلاف خود آنها نیز از همین اختلاف درتأویل ناشی‌است. از کسانی که این رأی را اظهار کرده‌اند،

۳۰-محمد ابوزهره، ابن‌حزم، ۱۹۱/

یکی ابن‌خلدون معروف است و دیگر قاسم بن‌ابراهیم از متکلمان زیدیهٔ یمن. اما اکثر متکلمان دیگر، خاصه آنها که به‌متون موجود تورات و انجیل دسترس داشته‌اند، معتقد بوده‌اند که یهود و نصاری خود به عمد در متن کتاب تحریف و تبدیل پدید آورده‌اند. و از کسانی که به این رأی گرویده‌اند ابن حزم اندلسی است که برمتن تورات موجود اعتراضات سخت کرده است و تناقضات بسیار در آن یافته.

در مناظرهٔ با یهود مسألهٔ عمده‌ای که درواقع اساس بحث به شمار می آمده است عبارت بوده است از احتجاج در باب امکان نسخ شرایع، یا عدم جواز آن. درواقع علمای‌یهود، چنانکه ابن‌حزم نقل کرده است[۳۱]، بعضی نسخ شرایع‌را جایز نمی‌شمرده‌اند و از خداوند بعید می‌دانسته‌اند که به کاری امر کند و باز از آن نهی نماید و حتی این امر را مستلزم آن می‌شمرده‌اند که حق باطل و باطل حق شود و تفاوت طاعت و معصیت از میان برخیزد. طایفهٔ دیگر از یهود امکان نسخ را منکر نبوده‌اند؛ اما وقوع آن را انکار می کرده‌اند و می گفته‌اند که نسخ هرگز واقع‌نشده است. اعتقاد یهود در انکار نسخ که متکلمان اسلام آن را رد می کردند، مبتنی بود براعتقاد آنها به ابدیت شریعت موسی. متکلمان اسلام نسخ شرایع را از خداوند بعید نمی‌شمردند و می گفتند که حتی برحسب روایت تورات، شریعت یعقوب که در آن تزویج دوخواهر در یك زمان جایز بوده است، به وسیلهٔ شریعت موسی که این امر در آن جایز نیست، درواقع، نسخ شده است. گذشته از آن، به‌عقیدهٔ مسلمین، یهود در تورات تحریف کرده بودند و آنچه امروز به نام تورات در دست آنهاست موارد ایراد بسیار دارد و درحقیقت تورات آسمانی‌نیست. چنانکه ابن‌حزم پنجاه و هفت فقره اعتراض براین تورات وارد آورده است. در کتابهایی که مسلمانان در رد یهود نوشته‌اند این مسائل، غالباً با مراجعه به تورات مورد بحث واقع شده است. البته یهود نیز در دفاع از عقاید خود گه‌گاه اعتراضهایی به اسلام وارد می کردند. چنانکه یعقوب‌القرقسانی در رد مسلمین کتابی جداگانه داشت. همچنین در کتاب بزرگ الانوار والمراقب نیز به تفصیل در رد نبوت خاصه بحث کرد. از جمله تصدیق قرآن را ازشریعت موسی، باادعای نبوت محمد ودعوی خاتمیت او منافی‌شمرد[۳۲].

۳۱- الفصل، ۸۳/۱. ۳۲- الانوار والمراقب، طبع نیویورك، ۴۳-۱۹۳۹، باب ۲۹۳/۱۵.

و نسخ شریعت موسی را بدون آنکه قبلاً خداوند آن را به‌موسی اخبار کرده باشد محال می‌دانست[۳۳]، وی مسألهٔ تبدیل در تورات را نیزانکار می کند و می گوید: «یهود و نصاری در تمام شرق و غرب عالم جز این تورات دیگری نمی‌شناسند» و اگر این قول دروغ باشد، پس در همهٔ عالم یك قول صحیح و معتبر وجود ندارد و امکان ذکر نام محمد را به صورت کنایه و تصریح در تورات فعلی نیز نامعقول می‌شمارد. چنانکه معجزات منسوب به‌محمد را که مسلمین می گویند، نیز وی غیرموثق وحتی خلاف صریح قرآن می‌داند که از آوردن معجزه اعتذار جسته است. حتی در باب قرآن که مسلمین آن را معجزهٔ محمد می‌دانند، می گوید برفرض صحت دعوی این معجزه به‌هیچ وجه نمی‌تواند کسانی را از عرب و غیرعرب که فصاحت و بلاغت قرآن برای آنها قابل ادراك نیست قانع کند و وقتی که پیغمبری برجمیع خلق عالم مبعوث می‌شود چرا باید اعجاز او را جز چند نفر عدهٔ معدود ادراك نکنند؟ تازه از کجا معلوم است که باوجود تحدی کسی از عهدهٔ معارضهٔ قرآن برنیامده است و برفرض صحت این دعوی این معجزه درحد ذات خویش کامل نیست. از آنکه کمال و وقوع آن موقوف است به اینکه آن کسانی که تحدی شده‌اند در صدد معارضه برآمده باشند و از آن عاجز مانده باشند، پس این اعجاز مستقل نیست و موقوف است براعمال دیگران و بدین گونه قرقسانی می‌پرسد[۳۴] که اگر محمد مبعوث بر جمیع خلق بود، چرا معجزه‌اش به نفس خود مستقل نیست و محتاج است به فعل دیگران؟ باری، نظیر این گفت و شنودها و احتجاجات بین یهود و مسلمین درشرق و غرب مطرح بوده است و جواب مسلمین در کتابها و مقالاتی که در اثبات نبوت خاصه نوشته‌اند به‌تفصیل آمده‌است. به‌علاوه، در رد ادعاهای یهود که نسخ شریعت را از جانب خداوند محال می‌دانسته‌اند، متکلمین اسلام استناد می کرده‌اند به‌جواز تغییر مصلحت، برحسب اوقات و به‌اقتضای احوال کسانی که شریعت مربوط به آنهاست[۳۵]. چنانکه درمورد بیمار چنین است وفی المثل دارویی، دریك زمان خاص و برای یك بیمار معین مصلحت هست و همان دارو و دریك زمان دیگر و برای بیمار

۳۳- همان کتاب، ۲۹۴/۱۵. ۳۴- ایضاً، ۳۰۰/۱۵-۲۹۹.

۳۵- انوارالملکوت، ۱۹۷/؛ مقایسه شود باکشف المراد ۲۲۴/.

دیگر فایده ندارد. به‌علاوه، متکلمان در باب صفات خداوند نیز بر یهود و بر آنچه در تورات آنها هست اعتراض داشته‌اند و آنها را به‌سبب عقایدی شبیه به‌آرای اهل تجسیم و تشبیه ملامت می کرده‌اند.

اما آیین مسیح که از عهد اشکانیان در ایران شروع به‌انتشار کرد و در دورهٔ ساسانیان با وجود مخالفت شدید موبدان در بین بعضی رعایا و حتی نجبا شیوع یافت، در عهد اسلامی به‌سبب آنکه پیروانش اهل کتاب به‌شمار می آمدند تا حدی آزادی یافت و نصاری در بلاد مختلف ایران به‌امر زراعت و تجارت و هم به‌حرفهٔ طبابت واحیاناً به‌امور دیوانی نیز اشتغال جستند. همین امر طبعاً مجادلات در مسائل دینی را بین آنها با متکلمان اسلامی سبب شد، که تدریجاً توسعهٔ بسیار یافت. در حقیقت مجادلات بین مسلمین و نصاری مخصوصاً ازعهد یحیی دمشقی، که پدرش سرجیوس بن منصور نزد چهار خلیفهٔ نخستین اموی کتابت می کرد، در شام شروع شد. مع‌هذا قوت و رونق این مجادلات هم مربوط به‌اوایل عهد عباسیان بود و در مجالس معروف مأمون و همچنین در مناظرات معتزله و آنچه بین جاثلیق یا اسقف نصاری باائمه و علمای اسلام می‌رفت مجادلات مکرر پیش می آمد، که از جهت مسائل مورد بحث قابل ملاحظه بود. بعدها طرفین، کتابها و رساله‌ها در رد یا نقض عقاید یکدیگر تألیف کردند که از آن جمله در اینجا می‌توان رسالهٔ جاحظ موسوم به رسالة فی ردعلی النصاری، رسالهٔ غزالی موسوم به‌الردالجمیل علی من غیرالتوراة والانجیل، رسالهٔ نجم‌الدین مختار-بن محمود زاهدی موسوم به رسالة فی المناظره بین المسلمین والنصاری، رسالهٔ ابن تیمیه موسوم به‌التخجیل لمن بدل التوراة والانجیل، رسالهٔ ابن قیم الجوزیه موسوم به‌هدایه‌الحیاری و رسالهٔ ابوالبقاء موسوم به تخجیل من حرف الانجیل را ذکر کرد[۳۶]. از این گونه کتب که به‌وسیلهٔ مسلمین در رد عقاید نصاری تألیف یافته است آنچه مخصوصاً در ایران به‌زبان فارسی نوشته شده است، غالباً به‌عهد صفویه و بعد از آن تعلق دارد و نمودار فعالیت مرسلین و دعاة نصاری، در بلاد ایران و نیز حاکی از نحوهٔ مجادلهٔ متکلمین و علمای شیعه است با آنها. از آن جمله است مصقل صفا تألیف سید احمد بن-

۳۶- برای فهرست بالنسبه کاملی ازاین‌گونه رسالات باذکرمواضع اختلاف و مختصات آنها و تفصیلات بیشتر در جزئیات مسائل مربوط به مناظرات مسلمین و نصاری، رجوع شود به رسالهٔ دکتر قمر آریان، **آیین مسیح و تأثیرآن در ادبیات ایران**.

زین‌العابدین اصفهانی که معاصر شاه‌عباس صفوی بوده است و کتاب خویش را در ردآیینهٔ حق‌نما یا منتخب آن تألیف ژرم گزاویه[۳۷] نام ازدعاة یسوعی مقیم‌هند تألیف نموده است. دیگر رساله‌ای است موسوم به سیف‌الامه تألیف ملا احمد نراقی که درطی آن به‌دستور عباس‌میرزا نایب‌السلطنه به‌رد اقوال هنری مارتین[۳۸] نام کشیش انگلیسی، پرداخته است ودیگر مفتاح‌النبوه است تألیف حاج ملامحمد رضای کوثر همدانی که نیزجوابی است به‌اقوال هنری مارتین مذکور[۳۹]. کلیساهای شرقی مثل نسطوری، یعقوبی و همچنین ارمنی در این دوره از لحاظ مجادلات دینی مجال فعالیت نداشته‌اند. از این‌رو غالب مجادلات مربوط بـه فعالیت دعاة یسوعی یا پروتستان است که سیاست ممالك اروپایی نیز غالباً حامی و پشتیبان آنها بوده است[۴۰].

مع‌هذا قبل‌از شروع این‌روابط سیاسی و فعالیتهای تبلیغی نیز دراروپا مکرر بعضی متألهین و حکمای مسیحی اقدام به‌مجادله با اسلام کرده‌اند، که از آن جمله فقط‌ازرسالهٔ‌توماس‌داکویناس[۴۱] دراینجا می‌توان یادکرد[۴۲] که آن‌را وی به‌خواهش یکی از رؤسای فرقهٔ دومی‌نیکن[۴۳]، به رشتهٔ تحریردرآورده است تا به قول خود، مسلمانان اندلس را از طریق براهین و ادلهٔ طبیعی و عقلی به حقانیت دیانت مسیح

37- Jerome Xavier 38- Henry Martin

۳۹- در باب کلیساهای شرقی رجوع شودبه: عبدالاحدجرجی، **تاریخ الکنائس‌الشرقیه**، بغداد ۱۹۲۲؛ رفائیل بابواسحق، **تاریخ نصاری العراق**، بغداد۱۹۴۸. دربارهٔ نسطوریهای‌امروزنیز تحقیقات زیادی هست‌ازجمله:
Wigram, W.A., *An Introduction to the History of the Assyrian Church*, 1910. Vine, A., *The Nestorian Churches*. London 1937.

۴۰- راجع به‌فعالیت دعاة یسوعی و پرتستان نیزگزارشهای متعدد هست.ازجمله رجوع شود به:
A Chronicle of the Camelites in persia.
که در واقع محتوی مواد واطلاعات بسیار، اما غالباً فاقد نظم ودقت علمی است. نیز نگاه‌کنید به:
J. Richter, *History of Protestant Missions in the Near East*, New York - Chicago 1910.

41- Thomas D,Aquinas.

42- Thomas D, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*
درباب این رساله نگاه‌کنید. Guillaume, A. BSOAS
اقوال و دعاوی متألهین مسیحی اروپایی. درباب اسلام غالباً مشحون از اتهامات بی‌اساس براسلام و مشتمل برافتراها و اهانتهای نارواست. برای تفصیل بیشتر، رك: مجتبی مینوی، در **محمد خاتم پیغمبران**، ج ۲.

43- Dominicans

و بطلان عقیدهٔ اسلام (به‌عقیدهٔ توماس) متوجه کند. خود توماس در این باب که‌چرا کتابش را براساس ادلهٔ عقلی نهاده است، می گوید که سببش آن است که یهود را می‌توان از روی تورات مجاب و متقاعد کرد و اهل بدعت از نصاری راهم می‌توان با ادله و شواهد منقول از انجیل به‌راه آورد، اما بامسلمین که وی آنهارا در ردیف کفار و مشرکین به‌شمار می آورد جز باادلهٔ عقلی که پسند طبع سلیم باشد احتجاج نمی‌توان کرد. مع‌هذا توماس اعتراف می کند که چون حقیقت آرا و عقاید اهل اسلام را درست نمی‌داند، کارش آسان نیست و حتی به‌صراحت می گوید:

«کار آباء سابقین کلیسا در رد و نفی حجت مشرکان، از کاری که من در احتجاج با اهل اسلام دارم به‌مراتب آسانتر بوده است. چرا که آباء سابقین غالباً خود مدتی ازعمر خویش را در شرك به‌سر برده بودند وچون مبادی و مذاهب اهل شرك را می‌دانستند رد و نفی آن مبادی، برای آنها دشوار نبود؛ به خلاف من که با اهل اسلام حشری نداشته‌ام وطرق حجج و ادلهٔ آنهارا نیز نمی‌دانم.»

توماس داکویناس، چنانکه از کتابش برمی آید، از روی بعضی منقولات و به‌طور غیرمستقیم نیز با افکار و تعالیم فارابی، ابن‌سینا، غزالی، و ابن‌رشد آشنایی داشته است. مع‌هذا کتاب او نه مبادی نصاری را توانسته است با ادلهٔ عقلی اثبات کند و نه‌عقاید اهل اسلام را با این‌گونه ادلهٔ عقلی توانسته است مردودسازد. بااین همه، این کتاب نمونه‌ای است از مجاهدات حکمای اسکولاستیك در مناظرهٔ با مسلمین که هنوز در آن زمانها اروپا و مسیحیت را تهدید می کرده‌اند.

مناظرات مسلمین با نصاری، هم بدان سبب که اسلام نیز مثل آیین عیسی دین جهانی محسوب می‌شد و هم به‌سبب آنکه آیین نصاری، درخارج از قلمرو اسلام نیز تکیه‌گاه مهم سیاسی داشت؛ از مجادلات با یهود حادتر بود و دقیق‌تر. حتی در عصر مأمون خلیفه، عبدالله‌بن‌اسمعیل هاشمی رساله‌ای به عبدالمسیح‌بن‌اسحق کندی نوشت و او را به اسلام دعوت کرد. او هم رساله‌ای در رد نوشتهٔ هاشمی نگاشت و او را به پیروی از آیین مسیح خواند. نه فقط در داخل قلمرو اسلام، بلکه درخارج از آن و حتی درمدارس و کلیساهای رم و بیزانس نیز این مجادلات دنبال می‌شد و کسانی چون توماس داکویناس نیز، در این باب اهتمام کردند. از اقوال نصاری آنچه مخصوصاً نزدمتکلمان اسلام مردود، نامعقول وحتی شرك شناخته

می‌شد مسألهٔ تثلیث بود که مسلمین آن را سخنی پریشان و بیسر و بن می‌خواندند[۴۴]، چنانکه قول به‌الوهیت عیسی را هم مستلزم اعتقاد به تجسد، تجسم، حلول و اتحاد می‌شمردند و کفر و باطل می‌دیدند. به‌علاوه، از جمله مسایل مورد بحث فریقین، یکی مسألهٔ تحریف کتاب بود که قسمتی از آن بحث، در مجادلات با یهود نیز در جریان بود. در اثبات تحریف اناجیل، مسلمین استشهاد به‌وجود تناقضات در مندرجات آنها می کردند و معتقد بودند که این کتابها مورد اعتماد نیست و بیشك بر وحی الهی هم متکی نتوانند بود[۴۵]. خاصه که دو تن از این چهار تن که اناجیل اربعه بدانها منسوب است- مرقس و لوقا- از جملهٔ حواریان دوازده‌گانه نبوده‌اند و وجود اختلاف بین اناجیل به‌عقیدهٔ مسلمین چنان است که موجب شك در اصالت آنهاست[۴۶]. گذشته از آن، ابن‌الله دانستن عیسی را که نصاری به‌سبب اعتقاد بدان در قرآن نیز سرزنش شده‌اند مسلمین نامعقول می‌شمردند و در رسالة‌الرد علی‌النصاری گفته می‌شود[۴۷] که در تورات تمام بنی‌اسرائیل ابناء خدا و تمام مصریها ابناء فرعون خوانده شده‌اند، در این صورت مزیت مسیح بر آنها چیست؟ غالباً مسلمین اطلاق لفظ خداوندی را بر مسیح به‌معنی مجازی می‌شمرده‌اند[۴۸]، چنانکه قضیهٔ شهادت عیسی را هم که در اناجیل هست، به‌سبب مغایرت آن با قرآن رد کرده‌اند و با بررسی تناقضات انجیل و آنچه در اناجیل خلاف عقل و حس است، وقوع تحریف در اناجیل را محقق شمرده‌اند وورود در جزئیات این مجادلات در اینجا فایده‌ای ندارد.

پیروان آیین زرتشت، که آنها را امروز گه‌گاه به نام پارسی و پارسیان نیز می‌خوانند، در نزد مسلمین به‌نام مجوس خوانده می‌شدند و البته تاثیر مذاهب وعقاید آنها در ادب و فرهنگ ایران قابل ملاحظه است و در این باب تحقیقات دکتر محمد معین، در مزدیسنا و تأثیر آن در ادب پارسی درخور ذکر است، هرچند که آن تحقیقات تمام جهات تأثیر مزدیسنا را در ادب پارسی شاید منعکس نکرده باشد. در هرحال، درفتوح اسلامی از مجوس به‌عنوان اهل کتاب جزیه می گرفته‌اند. مع‌هذا

۴۴- انوارالملکوت، ۹۹/-۱۹۸. ۴۵- رسالة‌الرد علی‌النصاری، طبع لیدن ۴۲/.
۴۶- همان کتاب، ۴۵/. ۴۷- ایضاً، ۷/.
۴۸- الرد علی‌النصاری، ۱۵/ و ۱۶.

در ادوار بعد و مخصوصاً در دنبال نهضتها و انقلاباتی که در اوایل عهد عباسیان بر ضد عربها در ایران به‌وقوع پیوست، کسانی از مجوس که بر آیین قدیم باقی‌ماندند چندان آسایش نداشتند و ظاهراً از همین زمانها یا اندکی قبل از آن بود که بعضی از آنها مجبور شدند تدریجاً به‌ترك دین یا به ترك وطن بگویند و به سرزمین هند مهاجرت کنند[۴۹]. به‌هرحال، تا قرن چهارم هجری، حتی در عراق هم هنوز تعدادی مجوس می‌زیسته‌اند، هرچند درجنوب فارس بیشتر بوده‌اند. درسال ۳۶۹ درشیراز بین مسلمانان و مجوس فتنه‌ای روی داد. دراین فتنه مجوس آسیب دیدند و خانه‌هاشان به غارت رفت. عضدالدوله، چون از این خبر آگهی یافت، کسانی راکه موجب فتنه بودند حاضر آورد و همه را تأدیب کرد. در درگاه خلیفه، مجوس نیز مانند یهود و نصاری غالباً نماینده داشته‌اند. با این‌همه چون مجوس برخلاف یهود و نصاری نزد عرب منفور بودند و هم شاید بدان‌سبب که رئیس روحانی آنها ریاست دنیوی هم داشت، روی هم رفته رئیس مجوس در درگاه خلافت به قدر رؤسای یهود و نصاری آزادی نداشت. درفارس‌هم مجوس باوجود قدرت ومکنت نسبی مکرردستخوش تعصبات می‌شدند وبعضی‌حکایات کتاب معروف‌فردوس‌المرشدیه احوال آنها را دراین عهد بیان می کند. مع‌هذا مجادلات بین مسلمین ومجوس از عهد مأمون خلیفه و حتی قدری پیش‌ازآن وارد مرحلهٔ جدی شده بود.

مناظرهٔ بامجوس و رد عقاید ثنویهٔ زرتشتی، دربین متکلمان‌اسلام مخصوصاً موردتوجه معتزله بود. سبب عمدهٔ آن شاید سعی آنها دردفع تهمت مجوسیت‌امت بود ازخویش، که مخالفانشان به‌استناد حدیثی- ظاهراً- مجعول آنهارا بدان‌منسوب می کردند[۵۰]. به نظر می آید که معتزله، مجوس و تعلیم آنها را خطر بزرگی برای عالم اسلام می‌دیده‌اند. حتی بغدادی، که اشعری است، تمام گمراهیها و بدعتها را ناشی از امیران مجوس‌وفرزندان‌آنها می‌شمرد. دربین‌معتزله کسانی مانند واصل‌بن‌عطا و عمروبن عبید در رد مقالات مجوس سعی بسیار ورزیدند. بعضی از این

۴۹- درباب اخبارراجع به‌مهاجرت زرتشتیها به‌سرزمین هند ومآخذ آن رجوع‌شود به تاریخ‌ایران بعدازاسلام، ۴۴۲ و ۷۲۲.

۵۰- القدریة مجوس هذه‌الامه، ان مجوس هذه‌الامه‌المکذبون باقدارالله، ومجوس هذه‌الامه (امتی) الذین‌یقولون‌لاقدر. نظایر این‌گونه احادیث غالباً بیشتر حاکی است ازمشاجرات قرون بعد.

مناظرات، در کتابهای ادب و مقالات ذکر شده است. ازجمله نوشته‌اند:

«عمرو بن عبید در کشتی با مجوسیی مناظره می‌کرد. عمرو گفت: چرا اسلام اختیار نکنی؟ مجوسی جواب داد: چون خداوند نخواسته است، اگر خدا بخواهد، اسلام اختیار کنم. عمرو گفت: خدا خواسته است اما شیطان ترا نمی‌گذارد. مجوسی پاسخ داد، در این صورت من از آن شریك که قویتر است پیروی کنم.[۵۱]»

یك تن دیگر از شیوخ معتزله که در مجادلهٔ با مجوس اهتمام کرد عبارت بود از ابوالهذیل علاف. از کتاب میلاس منسوب به ابوالهذیل علاف که گفته‌اند در باب مناظرهٔ مجوسی میلاس نام بوده است، امروز ظاهراً اثری در دست نیست. می‌گویند این میلاس، مجوسی بود که اسلام آورد و سبب اسلام آوردن وی آن بود که وی مجلس مناظره‌ای آراست تا ابوالهذیل با بعضی علمای ثنویه مناظره کند و چون ابوالهذیل بر آنها غلبه یافت، میلاس اسلام آورد[۵۲] و این کتاب شرح آن مناظرات است. نظام معتزلی هم در رد ثنویه اهتمام بسیار ورزید و شاید هیچ‌یك از متکلمان، به‌قدر او در ابطال کلام ثنویه توفیق نیافته باشد[۵۳]. حتی خود مأمون که به‌معتزله منسوب یا متمایل بود در مناظرهٔ با مجوس شرکت می‌کرد. می‌گویند که در خراسان مجوسی بردست وی اسلام آورد، مأمون او را با خویشتن به‌عراق برد و آنجا چون این مجوس از اسلام بازگشت، مأمون او را بخواست، با او دیگربار مناظره کرد و به‌اسلام بازش آورد[۵۴]. در رد ثنویت تمسك مسلمین به‌وقوع فساد بود درعالم به‌سبب اختلاف درمشیت.

در معرکهٔ این‌گونه مجادلات، علمای دین زرتشت براسلام و قرآن اعتراضها کرده‌اند و حتی در کتابهای پهلوی نیز منعکس هست. از جمله در دینکرت یك جا[۵۵]، می‌گوید: اینکه مسلمین محمد را خاتم پیغمبران خوانند، لازمه‌اش آن است که با ظهور او روزگار بیمرگی و دادگری آغاز شود و چون چنین نیست این دعوی درست نتواند بود. جای دیگر[۵۶]، می‌پرسد: آنها که ستارگان را به مثابهٔ آفریدگان خداوند نیایش می‌کنند بتپرست توانند بود، یا کسانی که می‌گویند خداوندفرشتگان

۵۱- العقائدالنسفیه، ۸۵/.
۵۲- وفیات الاعیان، ۴/۴-۱۴۳.
۵۳- نیبرگ، مقدمة الانتصار، ۵۸/.
۵۴- العقدالفرید، ۲۰۷/۱.
۵۵- دینکرت، ۳۵/۳.
۵۶- ایضاً، ۲۴۱/۲.

را فرمان داد تا آدم را سجده کنند؟ درهمین دینکرت اعتراضات سخت براهل‌توحید هست و پیداست که تصور خدایی واحد که خیر و شر، هر دو مخلوق و مشیت او باشد درنظر مزدیسنان معقول نیست. به‌موجب دینکرت وقتی که سقوط و گناه به‌آن خدای واحد منسوب باشد و خود انسان فاعل واقعی اعمال خویش محسوب نشود، دیگرخداوندرا نمی‌توان حکیم ورحیم خواند[۵۷]. عقوبت‌خداوند که مسلمین به‌لزوم آن درنشأة عقبی معتقدند درنظر مؤلف دینکرت خلاف عدل است، چراکه‌خداوند دراین عقوبت اخروی کسانی را مجازات می کند که نمی‌توانسته‌اند طور دیگر و برخلاف آنچه درواقع کام و مراد خداوند بوده است رفتار کرده باشند. در این صورت گویی کام و ارادهٔ خداوند برخلاف فرمان او بوده است. با این همه، نویسنده دینکرت اعتقاد مزدیسنان را به‌عقوبت دوزخ نیز نامعقول نمی‌شمارد واز آن دفاع می کند. می گوید: وقتی که خداوند خود سبب گناه انسان نباشد و فاعل اعمال آدمی فقط خودش فرض شود، مجازات گنهکار خلاف عدالت نیست. گذشته از آن در آیین مزدیسنان گنهکار جاودانه در دوزخ نیست، تصفیه و تهذیب می‌شود و از آن بیرون می آید. تا جهان دوباره پاک گردد و از آلایشها و پلیدیهایی که زادهٔ امتزاج نور و ظلمت است برهد و این خود لازمهٔ عدالت ایـزدی است[۵۸]. در شکندگمانیك وچار، هم فصلی از همین مقوله‌هست. از جمله، مؤلف آن کتاب‌وجود دوزخ را بدان‌گونه که در کتب مسلمین هست با رحمت، با حکمت وباقدرت بالغهٔ الهی منافی می‌شمرد. و خدای واحدی راکه خالق خیر و شر هردو باشد رد می‌کند و می پرسد که خدای مسلمین اگر شر را دشمن می‌دارد برای چه شریران را می‌آفریند و اگر حتی خیر را بر شر ترجیح می‌دهد چرا در دنیا غلبه با شریران است[۵۹]؟

دررد اقوال اهل تثنیه که عالم‌را به‌دواصل جداگانه ـ نوروظلمت ـ منسوب داشتند و نور را بالطبع خیر و حکیم وظلمت را طبعاً شریر و سفیه می‌شمرده‌اند.

۵۷ـ ایضاً، ۲۹۱/۳ و ۴۰۴. ۵۸ـ برای تحلیل مندرجات دینکرت دراین‌مسائل رجوع شود به:

De Menasce, *une Encyclopédie mazdeenne de Denkart*. Paris 1958/19-22

59- *Sknad-Gumanik Vicar*, Traduit et commenté par P. J. de Menasce, Frelbourg

متکلمان اسلام احتجاجات بسیار کرده‌اند[۶۰] و این قول را که مذهب مجوس و مانویه و زنادقه می‌خوانده‌اند بکلی فاسد و باطل شمرده‌اند. ابواسحاق و دیگران در رد این دعوی ثنویه که خیر را به‌نور و شر را به‌ظلمت منسوب می کرده‌اند گفته‌اند که لازمهٔ آن اعتذارجانی است[۶۱]. به‌علاوه می گفته‌اند حدوث اهریمن که به‌قول زروانیه از اندیشهٔ او هرمزد پدیدآمده است، خود شر است. وبنابراین از صانعی که به‌قول آنها فقط مبدأ خیر است، شر هم به‌وجود تواند آمد و این خلاف رأی آنهاست و سخن آنها را باطل می‌دارد[۶۲]. بدین‌گونه اعتقاد مجوس به ثنویت و قول آنها به‌دو اصل جدا ومستقل ازلی، درنزد متکلمین اسلام، غالباً فقط «خرافات» و «ترهات» بی‌اهمیت تلقی شده است[۶۳] و وجود دومدبر را در امور عالم سبب فساد آن می‌شمرده‌اند ومی گفته‌اند که ازاین دومدبر اگر هیچ یك نتواند دیگری را از کار باز دارد، هردو عاجزند و عجز که نقص است لازمهٔ حدوث است. اما اگر یکی بتواند دیگری را ازکار باز بدارد، آنکه از کار باز می‌ماند عاجز و ناقص است. پس ادعای وجود دو مدبر قدیم باطل ومردود خواهد بود[۶۴]. البته در بین مسلمین که اساس دیانت آنها مبتنی‌بر توحید محض است، اعتقاد ثنویه تأثیری در اذهان ندارد، لیکن در معرکهٔ مجادلات مذاهب، فرقهٔ معتزله را به سبب آنکه چون نمی‌خواسته‌اند شرور را به‌خداوند نسبت دهند قایل به‌حریت واختیار شده‌اند «مجوس امت» و «اهل تثنیه» نام نهاده‌اند. چنانکه معتزله نیز مخالفان را به‌جهت انکار حدوث قرآن، مدعی اعتقاد به‌دو «قدیم» و درواقع اهل تثنیه خوانده‌اند.

۶۰- مثلا رك باقلانی، التمهید، ۷۵/۶۸-۷۵. ۶۱- انوارالملکوت، ۲۰۰/.
۶۲- همان کتاب، ۲۰۱/. ۶۳- مثلا، الملل والنحل، افضل ترکه ۱۸۲/.
۶۴- شیخ صدوق، کتاب التوحید، ۲۱۶/۲۱۵-۲۱۶.

زندقه و زنادقه

اینکه عارفان گه‌گاه کفر و دین را یکی شمرده‌اند بیان شاعرانه‌ای بیش نیست، اما در مشاجرات اهل کلام فاصلهٔ بین کفر و دین بسیار است. پیش فقیهان و متکلمان به‌اندك لغزش دین، به کفر می‌انجامد، چنان که نزد عارفان و متصوفه به‌اندك مسامحه‌ای کفر را نیز می‌توان عین دین شمرد. در اعتقاد مسلمان تسلیم به‌حکم قرآن و تقلید و پیروی از آنچه در قرآن و حدیث هست، لازمهٔ دین است و دراین صورت هرچه با اسلام مغایر باشد کفر به‌شمار است و این قولی است که بیشتر متکلمان و صاحبنظران اسلام، از ابوحنیفه و ابن‌حنبل و اشعری تا غزالی و ابن‌تیمیه، برآن رفته‌اند. در نظر اکثر این صاحبنظران در برابر اسلام که دین حق است آنچه پیروان ادیان دیگر بدان تمسك جسته‌اند، دین مبدل است، و ابن‌تیمیه آیین مشرکان و مجوس را نیز دین مبدل خوانده است. نزد عامهٔ مسلمانان، نه‌تنها مشرکان و زندیقان کافر به شمار می‌آمده‌اند، که اعتقاد یهود و نصاری هم مثل آیین مجوس کفر شناخته می‌شده است، و همهٔ کافران ملتی واحد به‌حساب می‌آمده‌اند.

با این‌همه، کفر، خود چندین گونه بوده است: کفری بوده است که عبارت بوده از شرك، یعنی آنکه انسان غیر از خدای یگانه خدای دیگر را بپرستد (مشرکان و صابئین و مجوس). کفری بوده است که عبارت بوده ازانکار کتاب خدا و انکار پیغمبر او (یهود و نصاری). کفری بوده است که عبارت بوده از ادعای فرزند برای خداوند (نصاری). کفری هم بوده است که عبارت بوده از اینکه انسان دعوی مسلمانی کند، اما کردارش با آنچه خداوند فرمان داده است سازگار نباشد، یعنی در زمین به‌فساد گراید و به‌ناروا خون مردم بریزد (خوارج و بعضی فرق دیگر). بدین‌گونه در این انواع گونه‌گون کفر- که آن را از سعیدبن-

جبیر نقل کرده‌اند ـ نه‌فقط مشرك وگبر ویهود وترسا همه به‌یك چوب رانده‌شده‌اند، بلکه داغ کفر ـ مثل لعن ابلیس ـ برپیشانی بعضی فرقه‌های مسلمان نیز خورده‌است. درواقع نزد مسلمان واقعی همهٔ این عقاید گونه‌گون ناسپاسی نسبت به خداوند است، وکسی که در کفر بمیرد، از آمرزش بهره نخواهد یافت.

اما کفر باز درجات دارد. کفرانکار آن است که انسان نه خدا را بشناسد و نه به وجودش اقرار کند، و درواقع خداوند را، هم به زبان انکار کند، و هم به‌دل. کفر جحود آن است که وجودخدا را به‌دل اقرار کند، امابه‌زبان انکار نماید. کفر معانده آن است که هم به‌دل خدا را اقرار کند و هم به‌زبان، اما به‌سبب معاندت به‌فرمان اوکار نکند. اما کفر نفاق آن است که به‌زبان اقرار کند، لیکن به‌دل انکار دارد. در هرحال آنچه‌اصل ومنشاء کفر بشماراست، شرك است وچون ثنویت مجوس، وتثلیث نصاری، و اعتقاد فلاسفه به‌قدم ماده و تأثیر علل، و اعتقاد معتزله و قدریه به قدرت و تفویض، واعتقاد صوفیه به‌حلول واتحاد ووحدت وجود، نیزدرنزد عامهٔ‌مسلمانان و عامهٔ متکلمان نوعی شرك تلقی می‌شود، آن‌همه نیز تکفیر شده‌اند. چنانکه‌براهمهٔ هند و زنادقهٔ مانوی نیز هریك به جهات مشابه کافر به‌شمار آمده‌اند. از این همه کافران ومشرکان که‌به‌نام زنادقه مشهور بوده‌اند، بعضی‌شان‌دهریه، یا مانویه، یامزدکیه بوده‌اند، و لیکن از ترس مسلمانان ناچار درظاهر دعوی مسلمانی داشته‌اند. بعضی دیگرکسانی بوده‌اندکه به‌سبب ظریف طبعی و نکته‌سنجی وبذله‌گویی و بی‌بندو-باری خویش به زندقه متهم شده‌اند و درواقع با عوالم زنادقه آشنایی درست هم نداشته‌اند. از بین فقها و متکلمان کسانی که از افراط برکنار بوده‌اند، اهل قبله را از انتساب به‌کفر و شرك بری دانسته‌اند و از سخنان آنها هرچه را مخالف اسلام می‌شناخته‌اند به‌بدعت منسوب داشته‌اند.

قلمرو اسلام البته هرگز سرزمین مناسبی برای رشد و نمو حکمتهای مبتنی بر شك و بدبینی نبوده است، و مسلمانان این گونه عقاید را مؤدی به‌شرك و کفر می‌دانسته‌اند. بااین‌همه، این‌طرزفکر دربعضی ادوار درسخنان‌حکماوصوفیه وشعرانیز راه‌جسته‌است‌وآنها رادرنزد عامه‌متهم به‌عنوان دهری‌وطبیعی وملحد وزندیق ساخته است. اما چون این گونه افکار نزد عامهٔ مسلمانان مطرود ومنفور بوده است، کسانی

که درواقع اهل شك والحاد بوده‌اند، جرئت اظهار نداشته‌اند وحتی نقل و کتابت این‌گونه سخنان نیز مکروه وتاحدی ممنوع بوده است. ازین‌رو درشناخت زندقهٔ رایج دربین جامعهٔ اسلامی کار محقق آسان نیست و آنچه از موادگونه‌گون دراین باره در دسترس هست، برای تحلیل مبانی این فکر کفایت نمی کند. بااین‌همه فهم درست ارزش کلام اسلامی و تحقیق درکیفیت مناظرات اهل کتاب بدون مطالعه در تاریخ کفر و زندقه تمام نخواهد بود. به‌هرحال، فکر شك ـ که تا حدی منشاءزندقه است ـ دربین مسلمانان ظاهراً از نوع عقاید پیرون[1] و شکاکان حکمای یونان نبوده است، بلکه بیشتر عبارت بوده است از عصیان و سرکشی در مقابل عقاید جاری. درست است که تفتازانی از فرقهٔ «مانعه» که عبارت از «لاادریه» بوده‌اند سخن‌داشته است، لیکن این جماعت دربین مسلمانان مکتب خاص نداشته‌اند و درقلمرو اسلام اهل شك غالباً زنادقه وگاه بعضی‌از متکلمان و عرفا بوده‌اند.

کسانی از مسلمانان‌که مخصوصاً در عهد اموی به زندقه منسوب و مشهور شده‌اند، غالباً از دهریهٔ عرب بوده‌اند و درهرحال لفظ زندقه، چنانکه ازثعلب نقل کرده‌اند[2]، بر دهریه نیز اطـلاق می‌شده است. دهریه عبارت بوده‌اند ازکسانی که منکر استناد حوادث و امور عالم به یك صانع مختار می‌بوده‌اند. زنادقهٔ قریش که نام‌ابوسفیان و عقبه‌بن ابی‌معیط و نضربن حـارث و عاص‌بن‌وائل و ولیدبن مغیره جزوآنها آمده است، درواقع صاحبان این‌گونه‌اعتقاد به‌شمار می آمده‌اند. ازاخبار و اشعار راجع به رؤسا و شیوخ قدیم قریش برمی‌آیدکه زندقهٔ منسوب به آنها عبارت از نفی صانع و رد اعتقاد به‌حشر وحیات عقبی بوده است، والبته نمی‌توان تصور کردکه این اعتقاد به قدم دهر راکسانی مثل ابوسفیان از نصارای حیره‌گرفته باشند، چون این چنین اعتقادی با عقاید خود نصاری منافات دارد.

درهرحال، دهریهٔ عرب فرقه‌ای بوده‌اندکه برحسب آنچه از قرآن و هم از بعضی‌اشعار جاهلی برمی آید «دهر» و «زمان» را سبب هلاك انسان وموجب اجرای «تقدیر» می‌دانسته‌اند، و معتقدبوده‌اند تنها حیات این جهان است‌که اعتباری دارد

1- Pyrrhon

۲- ابن‌کمال‌پاشا، رسالةفی تصحیح‌لفظ زندیق درمانی و دین او، ص ۳۰۷.

و چون انسان بمیرد، دیگر همه‌چیز تمام می‌شود. آنچه انسان را هلاك می کند واز بین می برد نیز گذشت روزگار یعنی دهر است، نه خواست خدا، واین قول که خود تاحدی یادآورعقاید زروانیه و هم شبیه اعتقاد یونانیان به‌وجود «کرونوس»، خدای زمان است، چنانکه جاحظ در کتاب‌الحیوان به درستی توجه کرده است، مرادف انکار صانع می‌شود. زیرا دهری وجـود را فقط عبارت از همین حیات دنیوی و مادی می‌شمارد و چون زمان را «لانهایه» و «ازلی» و «ابدی» می‌پندارد، نه فرض وجود خالق را ضروری می‌داند و نه اعتقاد به‌حشر و قیامت را لازم می‌شمارد. وی همه‌چیز را عبارت از زندگی مادی می‌پندارد و مرگ و نابودی را جز بـه پیری و فرسودگی و گذشت روزگار منسوب نمی‌دارد. از این‌رو به سیرت اهل لذت می‌رود. هرچه را بـا هوای نفس خویش موافق می‌یابد پیروی می کند، و آنچه را با آن مخالف می‌بیند ترك و نفی می نماید. معتقدات عامه و هرچیزی را که دیگران در باب ملائکه و جن و رؤیا و امثال آنها می گویند خرافات می‌شمارد. بدین گـونه اساس عقاید دهریه مبتنی بر آن است که عالم همیشه بوده‌است. فنا و زوال‌هم ندارد و درواقع با این عقیده، چنانکه جاحظ توجه کرده است، وجود خدا را انکار می‌کرده‌اند. از این‌رو متکلمان اسلام و هم حکمای یهود و نصاری و مجوس در رد عقاید و دعاوی دهریه همداستان بوده‌اند، وبقا و دوام سرمدیت و ابدیت مطلق را مشخص ذات خداوند می‌شمرده‌اند[۳].

عنوان دهری ــ مثل عنوان زندیق وطبیعی ــ ازجانب فقها ومتکلمان گاه به حکمای الهی، نظیر فارابی و ابن‌سینا، هم اطلاق شده است. و این از باب توسع و به‌سبب پیروی آنها از مقالات دیگر فلاسفه‌ای بوده است که تمایلات اباحی می‌داشته‌اند. چنانکه نیز قول آنها را در این باب که از یکی جز یکی صادر نشود، و اعتقاد آنهارا به‌اینکه ماده قدم زمانی دارد، واجرام فلکی خرق والتیام نمی‌پذیرند، مستلزم‌اعتقاد به‌اقوال‌دهریه شمرده‌اند[۴]. متکلمان اسلام قول دهریه را مکرردر کتب

۳ــ احادیثی هم هست درمنع از مذمت دهر (مثلا بخاری: توحید/۳۵) که در آنها دهر را خدا دانسته‌اند و به همین‌سبب ظاهریه دهر را جزء اسماء خداوند می‌شمرده‌اند. Goldziher, *Zahiriten* 153

۴ــ غزالی، المنقذ من‌الضلال /۱۳۲-۹۵.

خود نقل و رد کرده‌اند و همچنین مؤلف کتاب پهلوی شکندگمانیك وچار و همچنین سعدیا از متکلمان قدیم یهود در کتاب الامانات والاعتقادات به‌رد عقاید آنها پرداخته‌اند وحتی سعدیا آنهارا معتقد به‌ابدیت ماده و قائل به‌حصر معرفت برمجرد حس شناخته است[۵].

در هرحال، آن جماعت از حکما که نزد مسلمانان به عنوان دهریه مشهور شده‌اند، چنانکه ابن‌حزم آورده است، مدعی بوده‌اند که در عالم هرچه حادث می‌شود، یا از چیزی است، یا در چیزی. آن امری هم که به‌اصطلاح محدث (به‌صیغهٔ اسم فاعل) است یا جوهر است، یا عرض. اما اجسام عالم اگر دارای محدثی باشند، آن محدث باید یا از همه‌حیث با اجسام شبیه باشد، یا از همه حیث متفاوت، و یا آنکه از بعضی‌جهات با اجسام شباهت داشته باشد و از بعضی جهات دیگر با آنها متفاوت باشد. البته اینکه از همه حیث متفاوت باشند امکان ندارد. چون ممکن نیست امری چیزی را که به کلی ضد و عکس خود اوست به وجود بیاورد، چنانکه فی‌المثل ممکن نیست که آتش سبب وجود یخ و سرما بشود. پس ناچار باید آنچه محدث (به‌صیغهٔ اسم فاعل) اجسام فرض می‌شود یا از همه‌جهت یا از بعضی‌جهات با خود اجسام شباهت داشته باشد. به‌علاوه اگر این عالم فاعل یا به‌اصطلاح خالقی می‌داشت، آن فاعل یا در فعل خویش قصدش جلب نفع و دفع ضرر می‌بود و در این‌صورت خود مثل چیزهای این عالم می‌شد و حادث به شمار می‌آمد، یا آنکه آن فعل خویش را به‌اقتضای طبع به‌جای می‌آورد. دراین صورت لازم می‌آمد که عالم قدیم باشد وبدایت و نهایت برای آن فرض نشود. از اینها گذشته، اگر اجسام مخلوق و حادث باشند، لازم می‌آید که قبل از آنکه محدثی آنها را احداث کرده باشد، چیزی درجای آنها وجود داشته بوده است، و این‌چیز هم خود باید یا جسم باشد ویا اعراض جسم، وبازازاین قول لازم می‌آید که اعراض واجسام خود قدیم و غیر مخلوق باشد. بدین‌گونه برحسب عقیدهٔ حکمای دهری در این عالم هرچه هست قدیم وازلی است وهیچ چیز حادث نیست[۶].

این است خلاصهٔ برهانی که حکمای‌دهری دراثبات نظرخویش می‌آورده‌اند.

۵- کتاب‌الامانات ۶۵/۱-۶۳.
۶- ابن‌حزم، الفصل طبع قاهره ۱۳۱۷ ج ۱۱/۱-۹.

اما این حکمای دهری چه کسانی بوده‌اند و کتابهاشان چه شده است؟ جوابش آن است که قلمرو اسلام سرزمین مناسبی برای نشر این گونه سخنان نبوده است. درهر حال، غیراز دهریه که درواقع وجود خدای خالق را انکار می کرده‌اند ومدعی ابدیت و دوام و استمرار عالم می‌بوده‌اند، دسته‌ای دیگر از اهل الحاد هم بوده‌اند به نام «طبیعی» و «طبیعیه» که متأخرین آنهارا «نیچریه» هم خوانده‌اند. این جماعت وجود خداوند را انکار نمی کرده‌اند، ولیکن معتقد بوده‌اند که جسم و روح هردوحاصل امزاج و اخلاط هست و هر دو با عروض مرگ فانی می‌شوند و بنابراین دیگر حشر و نشر و حساب وکتابی درکار نخواهد بود[۷]. و این فکر راکه ازجانب اهل فلسفه القاء می‌شده است عامهٔ مسلمانان انکار می کرده‌اند و فی‌المثل جمال‌الدین اصفهانی، شاعر معروف، با اعتقاد راسخ این قول فلاسفه را رد می کند وتصویری بسیار مؤثر و هولناك از قیامت می‌سازد که در ادب فارسی کم‌نظیر است.[۸]

لفظ زندیق، که اشتقاق آن از زندیك پهلوی، امروزدیگر تقریباً مسلم‌شناخته می‌شود، درعهد اسلامی، گذشته از استعمال دربارهٔ مانویه برهمهٔ کسانی که به‌نوعی الحاد و شك و بی‌اعتقادی متهم بوده‌اند، نیز اطلاق می‌شده است. و بدین جهت درباب احوال کسانی که نزد مسلمانان به زندقه منسوب و موسوم بوده‌اند، همواره باید به احتیاط سخن گفت. زیرا زندقه همه از یك نوع و یك مقوله نبوده است. بعضی زنادقه تمایلات اباحی داشته‌اند، بعضی گرایش به‌مقالات فلاسفه و دهریه می‌ورزیده‌اند، بعضی فقط اهل شوخی و ظرافت به شمار می‌آمده‌اند و عده‌ای نیز درواقع ازمانویه بوده‌اند. جاحظ وابن‌الندیم، که نام زنادقهٔ اسلام‌را ذکرکرده‌اند،

۷- قطعه‌ای منسوب به‌ناصرخسرو (دیوان ۵۰۷/) که اولش این است:

مردکی را به دشت گرگ درید — زو بخوردند کرکس و دالان ...

و همچنین یك رباعی منسوب به‌خیام که درطی آن می‌گوید:

تو زرنه‌ای، ای غافل نادان،که ترا — در خاك نهند و باز بیرون آرند

و بعضی از اشعار ابوالعلاء معری مثل این ابیات:

یحطمنا ریب الزمان کاننا — زجاج و لکن لایعادله سبك

ودان اناس بالجزاء و کونه — و قال اناس انما انتم بقل

تعبیرهایی شاعرانه است ازاین فکرزنادقه.

۸- مقصود قصیدهٔ اوست بااین مطلع:

چو در نوردد فراش امر کن فیکون — سرای پردهٔ سیماب رنگ آینه‌گون

صورتی که به دست داده‌اند مخلوطی است از نامهای مختلف که بعضی هم شاید زندقهٔ آنها فقط همین مایه بوده است که با دستگاه خلافت عباسی سازگار نبوده‌اند.

در اوایل عهد عباسیان، خاصه در عهد منصور و مهدی، بسیاری از مسلمانان به‌تهمت زندقه گرفتار شده‌اند که بعضی از آنها به‌حقیقت زندقه‌شان فقط عبارت بوده است ازمخالفت وناسازگاری با زمانه. اما البته همهٔ کسانی که دراین زمان به‌عنوان زندیق شهرت داشته‌اند، از این‌گونه نبوده‌اند و در آن میان کسانی نیز می‌بوده‌اند که با مانویه یا دهریه بیش وکم ارتباط وانتسابی می‌داشته‌اند. احتمال آنکه فعالیت بعضی‌از زنادقه با نهضت شعوبیه و با عواطف قومی موالی مربوط بوده است، و به همین جهت هم مورد تعقیب شدید بعضی از خلفا واقع شده است نیز داده شده است. البته اگر مراد آن است که مانویه برای تجدید دولت قدیم ایران کوشیده باشند، این احتمال درست نیست، چون نه مانی تعلق خاصی به ایران داشته است، و نه آیین‌زاهدانهٔ او مجالی برای عواطف قومی باقی می گذاشته است. بااین همه می‌توان گفت که شعوبیه برای اظهار مخالفت با عرب و با هرآنچه بدان قوم تعلق داشته است به هروسیله و حربه‌ای متوسل می‌شده‌اند و از این‌رو زندقه را نیز که می‌توانسته است برای عرب و اسلام خطری به شمار آید، در این مورد به منزلهٔ حربه‌ای تلقی می کرده‌اند. در این صورت می‌توان پنداشت که فعالیت شعوبیه در بعضی موارد رنگ زندقه هم داشته است و زندقه به‌این معنی از صبغهٔ شعوبیت هم خالی نمانده است.

چنانکه از روایت ابن‌الندیم برمی‌آید، مانویه در روزگار ولیدبن عبدالملک اموی و در دورهٔ حکومت خالدبن‌عبدالله قسری درعراق و خراسان بسیار بوده‌اند. حتی به موجب روایت وی ، از مدتها پیش از این تاریخ دربارهٔ خلیفهٔ مانی بین پیروان او اختلاف بوده است و فرقه‌ای به نام دیناوریه، که در آن سوی نهر بلخ می‌زیسته‌اند، با خلیفه‌ای که در بابل بوده است مخالفت می کرده‌اند. همچنین دراین زمان دربین کاتبان حجاج‌بن‌یوسف هم زنادقهٔ مانوی وجود داشته‌اند وحتی صاحب حشمت و ثروت نیز بوده‌اند. چنانکه یکی از آنها برای زادهرمزد نام، که مدعی خلافت مانی بوده و دیناوریه نیز وی را تأیید می کرده‌اند، درمداین صومعه ومعبد

ساخته بود. بەهرحال، دیناوریه که با جماعت عامهٔ مانویه در بعضی مسائل اختلاف نظر داشته‌اند، بعد از زادهرمزد از مقلاص نام پیروی می کرده‌اند و در عهد عباسیان هم از مانویه بعضی مقالصه، یعنی اتباع مقلاص بوده‌اند و بعضی مهریه که پیروان مهر و درواقع همان عامهٔ مانویه بوده‌اند[۹]. این مهر در روزگار ولیدبن عبدالملک مقارن خلیفهٔ مانویه بوده است و در زمان او بوده که زادهرمزد به دعوی خلافت مانی برخاسته است ودیناوریه اورا یاری می کرده‌اند. بەهرصورت، در عهدمنصور ریاست عامهٔ مانویه با ابوهلال نام ازاهل افریقیه بوده است، درصورتی که ریاست مقالصه را شخصی بەنام برزمهر داشته است و بعداز آن ریاست مقالصه بەابوسعید رجا رسیده است که مقالصه را با مهریه نزدیك کرده است. مقالصه که مهریه را رد می کرده‌اند در باب مهر می گفته‌اند که خالد قسری او را خلعت و خاتم بخشیده و براستر نشانده است، و این اسناد را بەمنزلهٔ طعنی در حق او بەکار می‌برده‌اند، در صورتی که خود مقالصه هم از مجالست با پادشاهان و بزرگان ابا نداشته‌اند و در زهد هم چندان افراط نمی‌ورزیده‌اند. حتی بعضی چیزها راکه دیگران ناروا می‌شمرده‌اند آنها جایز می‌دانسته‌اند. درایام مأمون و معتصم ریاست مقالصه باابوعلی سعید بوده است و بعد از او هم نصربن هرمزد سمرقندی به خلافت رسیده است. یزدان بخت مانوی‌هم در زمان مأمون پدیدآمده وظاهراً مقالات خاص داشته‌است.

مقارن آغاز عهد عباسیان، که نهضت شعوبیه هنوز رونقی داشته است، زندقه نیز بیش و کم در مناظرات متکلمان و در مذاکرات و مسامرات اهل ادب مجال ظهوری یافته است. چنانکه در عهد منصور خلیفه، عده‌ای از اهل ادب به اتهام بیدینی هلاك شده‌اند، و از آن جمله ابن مقفع معروف بوده است. هرچند چگونگی زندقهٔ او درخور بحث است. زندیقی نیز- به نام بقلی- به امر منصور خلیفه بەقتل رسیده‌است[۱۰]. و بەنظر می آید که مانوی واقعی بوده وچنانکه ازنامش برمی‌آید ظاهراً از خوردن گوشت هم اجتناب می کرده است. همچنین از روایت

۹- بیمبالاتی وکژروی همین فرقهٔ مهریه است که در بعضی متون سغدی- مانویه هم موضوع شکایت‌شده است. رك:
Henning, *ZDMG* ,1936 p.16-17

۱۰- اغانی ۷۵/۱۱.

ابوالفرج اصفهانی[۱۱] برمی آید که وقتی نیز درمداین عده‌ای‌از زنادقه رابازداشته‌اند و آنها را در پیش چشم مردم در کوچه و بازار می گردانده‌اند. در بین این عده پسر ابن‌مقفع هم بوده است واین‌چون درواقعه، خود ابن مقفع‌نیززنده بوده است باید این ماجری پیش از روزگار خلافت مهدی و در دورهٔ خلافت منصور روی داده باشد. به هرحال، در این ایام زنادقه را در هر جا می گرفته‌اند، غالباً زنجیر می کرده‌اند و به درگاه خلیفه می‌آورده‌اند تا به امر او کشته شوند[۱۲]. گاه محل اجتماع آنها راکه کشف می کرده‌اند همچنان بر سرشان خراب می کرده‌اند[۱۳]. و در بعضی مواقع برای زندانی کردن آنها هم محل مخصوصی وجود داشته است[۱۴]. از روایات مختلف بر می آید که وقتی کسانی به زندقه متهم می‌شده‌اند، اگر انکار می کرده‌اند، آنها را غالباً وا می‌داشته‌اند به‌تصویر مانی آب دهان بیندازند، یا آنکه پاره‌ای گوشت بخورند یا پرنده‌ای کوچك را به‌دست خود هلاك کنند. در حقیقت مانویهٔ واقعی تصویر مانی را تقدیس می کرده‌اند، به علاوه به سبب اجتناب از دروغ که مانی از آن نهی کرده بود، دین خود را هرگز انکار نمی کرده‌اند و تقیه را هم جایز نمی‌شمرده‌اند. از خوردن گوشت و از کشتن حیوان نیزخودداری می کرده‌اند واز این رو درمحضر خلیفه و نزد صاحب‌الزنادقه غالباً‌گرفتار می‌شده‌اند. اما کسانی که متهم به زندقه می‌شده‌اند البته همیشه مانوی نبوده‌اند . گاه مخصوصاً از رندان و ظریفان بوده‌اندکه از انداختن آب دهان هم بر صورت مانی ابا نداشته‌اند. چنانکه یك نوبت از ابونواس شاعر، که به زندقه متهم شد، قاضی درخواست تا بر تصویر مانی آب دهان بیندازد. او انگشت به گلو درکرد و بر آن صورت قی کرد. در آن روزگار زندقه در بین طبقات عالی بیش‌وکم هنوز نفوذی داشت. البته در نسل پیش، عده‌ای از خلفای اموی خود به زندقه منسوب شده بودند. از جمله ولیدبن‌یزید عقاید و اقوالی شبیه به دهریه داشت و گویند معاد و نبوت را نیز انکار می کرد.

خالدبن‌عبدالله‌قسری هم به‌اهل زندقه منسوب وبا بعضی ازآنها مربوط بود.

۱۱-اغانی ۲۰۰/۸. ۱۲- مروج الذهب ۱۲/۷ و ما بعد.

۱۳- Michél le Syrien III,I ۱۴- اغانی ۷۴/۱۳.

اما زندقۀ اینها ظاهراً از مقولۀ عقاید اهل اباحه بوده و نوعی بازگشت به عقاید جاهلیت به شمار می آمد. در صورتی که درعهد عباسیان زندقه غالباً تا حدی عبارت از ثنویت و مانویت بود وگاه بعضی از نزدیکان دستگاه خلافت هم متهم به زندقه می‌شدند. چنانکه مطیع‌بن‌ایاس، که متهم به زندقه بود، از حواشی و محارم جعفر، برادر مهدی به‌شمار می آمد وحتی جعفر وچندتن از عباسیان راهم سست‌اعتقادکرده بود. به‌همین جهت به‌امر منصور او را از بغداد راندند. درست است که این مطیع‌بن‌ایاس خود را از این‌اتهام تبرئه‌کرد، لیکن دخترش که در روزگار خلافت هارون بازداشت‌شد، اقرار کردکه پدرش اورا با زندقه‌آشنا کرده‌است[۱۵]. صحبت مطیع بن‌ایاس یك چند جعفربن‌منصور رادر مظان زندقه انداخت.

غیر از اینها بعضی کاتبان و وزیرزادگان هم متهم به زندقه بودند. چنانکه داود، پسر روح بن‌حاتم، که پدرش والی بصره بود نزد مهدی متهم به زندقه شد و خلیفه او را به بصره نزد پدر فرستاد و از وی خواست تا او را سزا دهد. دو تن از پسران ابو عبیدالله، وزیر مهدی، نیز با چند سال فاصله متهم به زندقه شدند. همچنین محمدبن‌عبدالملك زیات، وزیر معتصم، نیز به زندقه منسوب بود. حتی مأمون خلیفه هم، ظاهراً فقط به سبب علاقه‌ای که به بحث آزاد در مسائل راجع به عقاید داشت، و شاید هم تا حدی به سبب تمایلاتی که به فلسفه و کلام نشان می‌داد، متهم به زندقه شد. در هر حال، عدۀ زیادی از نام‌آوران اوایل عهد عباسی ملحد و زندیق خوانده شده‌اند. از جمله یونس‌بن ابی‌فروه، کاتب عیسی‌بن موسی هم متهم به زندقه بود. چنانکه یزید بن فضل، دبیر منصور خلیفه هم[۱۶] به همین تهمت توقیف شد، و عبدالله‌بن‌مقفع نیز به همین اتهام به قتل آمد. حتی از بنی‌هاشم گاه کسانی‌نزد خلفامتهم به‌زندقه می‌شده‌اند و به امر آنها به هلاکت می‌رسیده‌اند. چنانکه یك پسر از داودبن‌علی و نیز یك هاشمی دیگر به نام یعقوب‌بن‌فضل به همین تهمت گرفتار شدند و در زندان از بین رفتند، دختر این یعقوب حتی متهم شد که از پدر خویش آبستن شده است و از این اتهام پیداست که یعقوب نه به‌مانویت، بلکه به زندقۀ اهل مجوس متهم بوده است. به هر حال، بعضی از این

۱۵- اغانی ۸۹/۱۲. ۱۶- الفهرست ۴۷۳/.

تهمتها بیشك از اغراض سیاسی و شخصی نیز خالی نبوده است و چنین می‌نماید که این تهمتها غالباً برای آن بوده است که مدعی یا حریفی را از میدان به‌در کنند. حتی از یك خاندان معروف عرب، برحسب روایت میکائیل سریانی، هشت تن در زمان مهدی به‌تهمت زندقه به‌حبس افتادند. برامکه نیز همگی ــ الامحمدبن‌ــ خالد، به‌زندقه منسوب شده‌اند و این انتساب بیشك برای آن بوده است که‌هارون را درزجر وطرد وقتل آنها تبرئه کرده باشند.

درهرحال، ازاوایل عهدعباسیان، دربغداد وبصره، دربین شاعران واهل‌ادب کسانی متهم به‌الحاد وزندقه می‌شده‌اند. شك نیست که گرایش به‌شك‌و زندقه برای شاعران مکرر پیش آمده است. وصف شراب و علاقه به‌لذتهای این جهانی، که مضمون کلام بسیاری ازشاعران است، آنها راگاه به‌عصیان برضد زهد خشك‌سوق می‌داده است، و این عصیان گه‌گاه به‌الحاد وزندقه منتهی می‌شده است. بعضی از اینها ظرفایی بوده‌اند که مثل مطیع بن‌ایاس کنانی، حماد عجردو یحیی بن‌زیاد از لذتها وبی بندوباری‌های دورهٔ اموی یاد می کرده‌اند وبازگشت آن دوره را آرزو می‌داشته‌اند. بعضی دیگرتمایلات شعوبی خویش‌راازذوق‌وظرافت چاشنی‌می‌داده‌اند. بشاربن‌برد، که ازین دستهٔ‌اخیر بوده است، به‌همین‌اتهام به‌قتل آمد. ابودلامه‌هم که در دستگاه‌منصوروهمدی‌تاحدی‌دلقك‌بود، نیزمتهم به‌زندقه‌شد. چنانکه دراخبار مروان‌ــ بن‌ابی‌حفصه، ودر کلام ابونواس‌و ابوالعتاهیه‌نیز آثارزندقه یا لااقل نشانه‌های‌شك وحیرت که‌مقدمه‌و آغازراه‌زندقه‌است آشکارا دیده می‌شود. به‌هرحال، درنویسندگان و شاعران این دوره چنانکه گفته آمد عبدالله‌بن‌مقفع، صالح‌بن‌عبدالقدوس، عبدالکریم‌بن‌ابی‌العوجاء، بشاربن برد، حمادزبرقان، حمادعجرد، و حماد راویه، به‌زندقه متهم شده‌اند وبعضی ازاینها درتأیید آراءوعقاید خویش کتاب نیزداشته‌اند. صالح‌ابن‌عبدالقدوس را به‌این اتهام یك‌چند حبس کردند و هم عاقبت کشتند. وی کتابی به نام کتاب الشکوك داشته است که ذکر آن دراحتجاج‌طبرسی آمده‌است و ابن‌الندیم هم نام او را در شمار متکلمان آورده است. گفته‌اند وی در پایان‌عمر از آن سخنان توبه کرده است، اما در این باب جای شك هست.

بشاربن‌برد هم به‌اتهام زندقه به‌قتل رسید. اما محرك واقعی قتل‌او اغراض

شخصی و بدسگالی دشمنانش بود. گویند بشار آتش را برتر از خاك می‌شمرده است و ابلیس را که از سجدهٔ آدم خودداری کرده است، بر صواب می‌دانسته است. قاسم‌بن‌ابراهیم زیدی هم در کتابی به نام الرد علی الزندیق اللعین ابن مقفع که گویدی در سال ۱۹۲۷ در رم چاپ کرده است، این نویسنده و مترجم معروف را سخت متهم داشته است. چنانکه ابوریحان بیرونی‌هم جعل ووضع باب برزویهٔ کلیله ودمنه را به‌او منسوب کرده و محرك او را در این کار زندقهٔ او دانسته است. از کتاب قاسم‌ابن‌ابراهیم برمی‌آید که ابن‌مقفع در کتابی که وی آنرا رد کرده است ثنویت را تأیید کرده و از نور و ظلمت سخن رانده است. همچنین پیغمبر اسلام را «مردی از اهل تهامه» خوانده و بر بعضی‌از آیات قرآن و پاره‌ای از معانی آنها بر سبیل طنز و کنایه خرده گرفته است و یك جا نیز حتی آیات مرسلین را به سحر ساحران مانند کرده است[۱۷]. اصل کتابی که قاسم زیدی آن را رد کرده است مثل سایر کتب زنادقهٔ اسلام از بین رفته است، امااز بعضی مواضع منقولات آن این فکر برای خواننده پیش می‌آید که آن کتاب از عبدالله‌بن‌مقفع معروف نیست.

ابوالعتاهیهٔ شاعر نیز که زهدیات او معروف است متهم به زندقه بوده است و یك‌دوبار نیز به‌این اتهام بازداشت شده است. وی در اشعار خویش هم از نور و ظلمت و هم از امتزاج خیر و شر سخن‌گفته است و گذشته از آن، خود ازشك وحیرت هم خالی نبوده‌است. مسکنت ظاهری او هم، با آنکه تنگدست و درویش نبوده است، یادآور زهد مانوی است. با این همه از توجه او به‌خدای واحد که مافوق خیر وشراست برمی‌آید که زندقهٔ او بامذاهب ثنویهٔ نصاری بیشتر مربوط بوده است تا با مانویت خاص.

از شعرای عرب ابوتمام‌طایی هم گه‌گاه به‌زندقه منسوب شده است، ولیکن از دیوان او این اتهام به طور وضوح و جز با تأویلات بدبینانه مستفاد نمی‌شود. چنانکه از شعر متنبی هم، با آنکه در بعضی تشبیهات خود نام انبیاء را به حرمت یاد نکرده است، نمی‌توان استنباط زندقه کرد. نهایت آنکه طبع خود-پسندی وی، که خویشتن را در همه چیزاز جمیع خلق برتر می‌شمرده است، باعث

۱۷ـ الردعلی‌الزندیق ۳۱-۲۹.

شده است که اوحتی نسبت به پیغمبران نیز گه‌گاه رعایت ادب ظاهری را هم نکند. چنانکه یك جا در ستایش ممدوح خویش گفته است که اگر شمشیر وی بر سر «عازر» رسیده بود، دیگر عیسی هم نمی‌توانست او را باز زنده کند، و اگر دریای احمر مثل دست او بود، موسی نمی‌توانست از آن بگذرد. و جای دیگر در ستایش ممدوح دیگری که علوی بوده است می‌گوید: «بزرگترین معجزهٔ آن مرد که از تهامه برخاست (محمد) آن است که تو را پدر بوده است.» و البته این گونه مبالغات شاعرانه که در آنها «ادب شرعی» نامرعی می‌ماند بیش‌وکم در کلام شاعران دیگر هم هست و اتهام متنبی به زندقه اساس ندارد، و ناشی از عیبجویی طاعنان اوست که بعضی از آنها اهل قدرت هم بوده‌اند.

بعضی ظرفا بوده‌اند که آیات قرآن و اخبار رسول را به‌شوخی و از روی بیمبالاتی گه گاه استهزاء می کرده‌اند. این‌ستم ظریفی را فقها به مثابهٔ نوعی دشنام و بدگویی در حق پیغمبر تلقی می کرده‌اند، و این گونه ظریفان را به سبب سب رسول زندیق می‌شمرده‌اند[۱۸]. در واقع به‌موجب نظر فقیهان، این استهزاء به‌اخبار و آیات به‌مثابهٔ تکذیب پیغمبربوده است والبته وقتی ایمان مخصوص کسانی باشد که قول رسول را تصدیق دارند، کار اینها که رسول را تکذیب می کرده‌اند خلاف آن‌است. اما کسانی که قول رسول را تصدیق نمی کرده‌اند، بعضی مثل نصاری و یهود بوده‌اند که فقط منکر نبوت خاصه به شمار می آمده‌اند. اینها را البته فقط کافر می‌خوانده‌اند، لیکن کسانی راکه اصلا هرگونه نبوت راانکار می کرده‌اند و یا آیات انبیاء و اقوال قرآن را از بی‌اعتقادی خویش تأویل می کرده‌اند زندیق می‌شناخته‌اند[۱۹].

باری، این جماعت ظرفاء همه چیز رابه‌نظر شوخی و بازی می‌دیده‌اند، در همه چیز طعن و دق می کرده‌اند. از ایراد و اعتراض در حق پیغمبر و قرآن لذت می‌برده‌اند، و قصدشان واردکردن شك و شبهه در دلهای مسلمانان بوده است[۲۰].

۱۸ – الصارم‌المسلول ۵۱۵-۵۱۴.

۱۹ – فیصل‌التفرقه /۵۵.

۲۰ – رسالهٔ ابن‌قارح /۱۹۷.

بدین جهت، بی آنکه از زنادقهٔ مانوی بەشمار آیند، به سبب بی‌اعتنایی به دیانت و بەتهمت اهانت درحق رسول، بەزندقه منسوب بوده‌اند. و بەعنوان «شاتم الرسول» تعقیب می‌شده‌اند. بعضی ازاین طبقه، در حقیقت براثر غلبهٔ ذوق لذتجویی وتمایل بەفرار ازقیود شریعت، بەزندقه کشانیده می‌شدند و زندقهٔ آنها چیزی جز بیمبالاتی در حلال و حرام نبود. این طرز فکر یادآود عقاید بعضی از مبتدعهٔ قدیم نصاری وطوایف منسوب بەآنهاست. از آن جمله بوده‌اند اتباع کارپوکرات[۲۱]، که معتقد بودند برای نیل به نجات‌واقعی باید بین خیروشر تفاوت‌ننهاد.

درحقیقت مقارن این‌ایام بعضی‌از مبتدعهٔ نصاری بامسلمانان‌ارتباط داشته‌اند چنانکه پولیکیان، ارمنی[۲۲] که یکی از رؤسای‌آنها، بەنام قربیاس مولی آل‌طاهر- ابن الحسین، محسوب می‌شده است،در حقیقت تمایلات ثنوی داشته‌اند و نزد عامهٔ نصاری بەزندقه و مانویت متهم بوده‌اند، حتی سنباط نام رؤسای یك فرقه از ارامنه هم که نیزمتهم بەتمایلات مانوی هستند، بەموجب بعضی روایات‌با مسلمانان‌مربوط بوده است و اساس تعالیم خود را از یك طبیب ایرانی بەنام مجوسیك اخذ کرده است. در هرحال، قراین نشان می‌دهد که زندقه به آن گونه که در بغداد و عراق بین متکلمان وادبا، که دردیرها وصوامع مسیحی رفت و آمد داشته‌اند، رایج بوده است از تاثیر عقاید نصاری برکنار، نبوده است و شاید در این مورد نیز قول جاحظ درست است که نصاری را سبب عمدهٔ انتشار زندقه دربین مسلمانان خوانده است. در هر صورت، انتساب بعضی از زنادقه بەمذاهب و عقاید اباحی و خرمی، از لوازم عقاید آنها بوده است و بعضی مبتدعه از ارامنهٔ نصاری هم نزد آباء کلیسای عامه بەطبقات ابیقوریه، تشبیه می‌شده‌اند[۲۳]. به هرحال، عنوان زندقه به هر نوع الحادی که با عقاید منسوب به مانویه شباهت داشته است اطلاق می‌شده است، خواه آن عقیده واقعاً مبتنی بر اصول و مبادی مانویه بوده است، خواه مأخوذ ازتعالیم مزدکیه، یا دهریه و براهمه و این‌گونه توسع و اطلاق نزد نصاری هم سابقه داشته است. چنانکه متکلمان نصاری نیزهرگونه اعتقادی راکه با مذهب

21- Carpocratiens
22- Pauliciens
23- Runcimann, *Le Manicheisme Medievale*, 16

و طریقهٔ مانی شباهت داشته است، عنوان مانوی می‌داده‌اند، حتی پیروان مرقیون را که خود اومدتها پیش از مانی می‌زیسته است، احیاناً به‌نام مانوی می‌خوانده‌اند.

باری، در سخن کسانی که نزد مسلمانان مظنون به زندقه بوده‌اند بعضی عقاید هست که یادآورد عقاید گنوسی و دیویسنی است. چنانکه کلام بشار بن برد که ابلیس را برتر از آدم می‌شمرده است[۲۴] شباهت به‌عقاید کسانی دارد که یهوه و اولیاء و قهرمانان تورات را رد می کرده‌اند و ابلیس و قابیل و فرعونیان و قوم‌لوط را بر آنها ترجیح می‌نهاده‌اند.

ممکن‌است بعضی‌از این‌گونه عقاید را متکلمان نصاری، مخصوصاً کسانی از آنها که خود از عقاید مردود پیروی می کرده‌اند و در بین مسلمانان بیشتر ایمنی داشته‌اند تا در بین قوم خود، در میان مسلمانان انتشار داده‌اند. این احتمالی است که اتهام جاحظ در حق نصاری نیز آن را تأیید می کند و از وقایع نامهٔ میکائیل-سریانی هم مستفاد می‌شود که در دورهٔ مهدی بعضی از نصاری هم به‌تهمت زندقه گرفتار شده‌اند[۲۵].

از صاحبنظرانی که متهم به زندقه شده‌اند محمدبن زکریای رازی است، که کثرت و وفور شرور عالم را بهانه‌ای برای‌انکار عنایت الهی ورد فرض حکمت بالغه می گرفته است، و موسی‌بن‌میمون حکیم اسرائیلی در رد این ادعای رازی می‌گوید:

«این نادان ومانندگان او که‌از عوام‌الناس بوده‌اند وجود را فقط در شخص و تن‌خویش در نظر می گیرند و هر نادان چنان می‌پندارد که عالم وجود یکسره به خاطر اوست وگویی جز او وجود دیگری درکار نیست. ازین رو چون‌کاری به خلاف مراد او برآید یقین می کند که وجود یکسره شر است. اما انسان اگر وجود را نیك اعتبار کند ودریابد که‌نصیب اوازوجود اندك است، حقیقت امر براو روشن و آشکار می‌شود.»

بیان رازی یادآور گفتهٔ پیر بل، متفکر فرانسوی است که لایب‌نیتس، حکیم آلمانی، آن را رد کرده است.

باری، اعتقاد به‌اینکه وجود آلام در عالم، خلاف عدل و در واقع ظلم قبیح

۲۴- عقیدهٔ بشار را صفوان انصاری در طی قصیده‌ای رد کرده است «جاحظ البیان والتبیین (۱/۴۱-۳۹) و این بحث در یکی از قصاید مناظرهٔ منسوب به اسدی هم تجدید شده است. رجوع شود به (مجمع‌الفصحا، ج۱).

25- Chabot, *Michél le syrien* ,III , I, p3

است نزد مسلمانان ناشی از عقاید ثنویه شمرده می‌شده است و حکمای مسلمان و متکلمان اسلام آن را مردود می‌شناخته‌اند. محمد بن زکریا چنانکه از اعلام‌النبوة ابی‌حاتم‌رازی، که در رد اقوال و مقالات اوست برمی‌آید، منکر تمام انبیاء بوده است وسخنان آنها را متناقض می‌شمرده و دعاوی همه را محال و نامعقول می‌دانسته است، و حتی مانی را نیز، که خود متهم به تمایل و علاقهٔ به‌وی بوده است، نقد و تحقیر کرده است و در «السیرة الفلسفیه» خویش، مانویه را به سبب آنکه بیجهت به آزار نفس و ریاضتهای سخت و تحمل گرسنگی و تشنگی واجتناب از استعمال آب و به کاربردن بول به جای آن عادت دارند ملامت کرده است.

از کسانی که نزد مسلمانان به زندقه منسوب بوده‌اند ابوعیسی‌وراق است که گویند با وجود اظهار اسلام در باطن مانوی بوده است[۲۶]. بعضی کتب وراق در تأیید و انتصار شیعه بوده است و شیخ مفید آنها را ستوده است، لیکن بعضی کتابها نیز مثل «کتاب‌الغریب‌المشرقی» و«النوح علی‌البهائم» به اونسبت کرده‌اند، که در واقع معرف چیزی از عقاید «ثنویه» به‌شمار می‌آمده است. چنانکه در تألیف کتاب «المقالات» نیز به‌سبب تفضیلی که در تقریر مذاهب ثنویه کرده است بدان مذهب منسوب شده است.

نیز از کسانی که در بین مسلمانان به زندقه منسوب بوده‌اند ابن‌الراوندی است، ابوالحسن‌احمدبن یحیی از مروالرود خراسان که گویند شاگرد ابوعیسی‌وراق بوده است و بعضی مورخان او را یکی از زندیقان سه‌گانهٔ اسلام‌شمرده‌اند. دو زندیق دیگر عبارت بوده‌اند از ابوحیان توحیدی و ابوالعلاءالمعری[۲۷]. در هر حال، ابن‌الراوندی در بغداد می‌زیسته است، و در حدود سال ۲۴۵ یا ۲۵۰ وفات یافته است. وی کتابهای متعدد مشتمل بر زندقه داشته است که مسلمانان آنها را از بین برده‌اند. می گویند یکصد وچهارده رساله تألیف کرده است که هر یکی ناقض دیگری بوده‌است و احتمال می‌رود پاره‌ای کتابهای الحادآمیز دیگران هم

۲۶- الفهرست /۳۳۸.

۲۷- تلبیس ابلیس /۱۱۸. بقیةالوعاه/۲۴۹.

به نام او منسوب شده باشد[۲۸]. ابوالحسین خیاط در رد کتاب فضیحة المعتزلة او و در تأیید مذهب معتزله کتابی مشهور دارد به نام کتاب الانتصار والرد علی ابن الراوندی که بعضی اقوال دیگر ابن الراوندی نیز در آن نقل شده است. اتباع ابن الراوندی را ابناء الدوله می‌خوانده‌اند، ظاهراً به‌سبب انتساب آنها به کتاب الدوله ابن الراوندی که می گویند بالغ بر دوهزار ورق بوده است. کتابی هم به‌نام القضیب یا القصیب داشته است که درطی آن علم خدا را حادث شمرده است؛ ودر کتابی هم به‌نام عبث الحکمه به‌تأیید و تقویت ثنویت پرداخته است[۲۹]. ابن الراوندی بنا بر مشهور، معتقد به‌قدم ماده بوده‌وعقیده داشته است که جسم ممکن نیست ازعدم به‌وجود بیاید ودر رد او مخالفانش می کوشیده‌اند ثابت کنند معنی «خلق» عبارت از همین است که جسم راازعدم به‌وجود آورند دررسایل همدانی[۳۰] ذکر شده است، که او بر این آیهٔ قرآن «فاذاقها الله لباس الجوع والخوف» (النحل / ۱۱) ایرادمی کرده‌است ودر صحت عربیت آن تردید داشته است و می گفته است که در کلام اکثم بن صیفی چیزها هست که در «اناا عطیناك الکوثر» نیست. همچنین می گویند وی کتابی به‌نام الدامغ در طعن برقرآن کریم نوشته است و مدعی وجود تناقض و عدم فصاحت آن بوده است[۳۱]. کتابی هم داشته است به‌نام التاج که در آن احتجاج به‌قدم عالم کرده است، چنانکه در کتابی به‌نام الزمرده رسالت را ابطال کرده است و آیات انبیاء را سحر خوانده است. وانبیاء را در شمار منجمان وسازندگان طلسمات دانسته است. همچنین در کتاب الدامغ نعیم بهشت را که خداوند در قرآن وعده داده است، از سندس و استبرق و شیرو عسل و زنجبیل بسیار ناچیز گرفته است وباستهزاء گفته است که در بهشت کسی که چنان جامه‌ها بپوشد و چنین چیزها بنوشد مثل عروس اکراد خواهد بود[۳۲]. در کتابی هم که به نام التعدیل والتجویر داشته است ازخداوند نفی حکمت ورحمت کرده است و گفته است کسی که بندگان خویش را به‌بیماری و ناداری دچار می کند و بعد هم آنها را درعذاب جاودانه می‌سازد، نه‌حکیم است

۲۸ــ خاندان نوبختی /۹۲ــ۹۰.

۲۹ــ ابن المرتضی /۵۳.

۳۰ــ طبع بیروت /۱۸.

۳۱ــ تلبیس ابلیس /۱۹ــ۱۱۸.

۳۲ــ معاهد التنصیص /۷۹ــ۷۷.

نه رحمت دارد. و نه حد و اندازهٔ عقوبت و گناه را می‌شناسد. اقوال و مقالات ابن الراوندی را بعضی از متکلمان مثل ابو علی جبایی و خیاط و زبیری و ابو هاشم رد کرده‌اند، و خود او نیز بر بعضی کتابهای خویش رد نوشته است. گفته‌اند بعضی ازین رسالات و کتابها را به‌سبب شهرت‌طلبی و یا به‌جهت فاقه و گاه به‌سفارش و تشویق یهود و نصاری می‌نوشته است. برخی گفته‌اند در آخر عمر ازاین اقوال توبه کرده است و قول مشهور آن است که از بیم تعقیب معتزله، از بغداد گریخت و در کوفه در خانهٔ ابن لاوی یهودی پنهان گشت و کتاب الدامغ را همانجا نوشت. اما چندی بعد در همانجا و بنابر مشهور به سن چهل سالگی وفات یافت. می گویند از یهود سامرا چهارصد درهم گرفت و کتابی به نام کتاب البصیره در رد اسلام نوشت. بعد درصدد برآمد همان را رد کند، یهود صد درهم دیگر به او دادند تا از آن کار باز ایستاد.

در باب ابو حیان توحیدی گفته‌اند که آثار او از آثار زندیقان دیگر خطرناکتر است، چون دیگران زندقهٔ خود را آشکار می کرده‌اند و او در اخفاء آن سعی می‌ورزیده است[۳۳]. حق آن است که زنادقهٔ دیگر هم غالباً جز با نهایت احتیاط جرئت اظهار زندقه نمی‌داشته‌اند. به هرحال، از آثار موجود ابو حیان چندان بوی زندقه نمی‌آید[۳۴]. لیکن حکایتی که یاقوت از یك کتاب او نقل می کند از طعن در حق عامه خالی نیست. به موجب این حکایت یکی از رجال دولت به اشارت دوستان در صدد بر می‌آید هندسهٔ اقلیدس بیاموزد.[۳۵] اما وقتی که شروع به‌تعلیم می کند از همان تعریفات اول کتاب اقلیدس بوی الحاد می‌شنود و از تعلیم هندسه چشم می‌پوشد. در واقع عامهٔ مسلمین در آن ایام مقالات فلاسفه و علمای طبیعی و ریاضیات را سبب ضلال و موجب نفی و انکار حشر و قیامت می‌شمرده‌اند، چنانکه ابن الحداد حافظ و فقیه حنبلی را نیز که گاه در قدر سخن می گفت و گاه بعث اجساد را انکار می کرد، عامه متهم می‌شمردند و این گونه سخنانش را

۳۳- تلبیس ابلیس /۱۱۸.

۳۴- سبکی، طبقات ۳/۴-۲۰۲.

۳۵- معجم الادباء ۵۱/۲-۴۵.

حمل بر آشنایی او به کتب ابن سینا و فلاسفه می کردند و معتقد بودند خواندن آن کتابها موجب تغییر اعتقاد او گشته است.

ابوالعلاء معری هم که از زنادقهٔ اسلام به شمار است در لزومیات و رسالة الغفران تا حدی لحن شك ملحدانه دارد، و یاقوت پاره‌ای ازین گونه سخنان او را در معجم الادباء نقل کرده است. آنچه مخصوصاً معرف این طرز فکر اوست، انتقادهایی است که از اهل ادیان دارد، چنانکه، هم بر یهود و نصاری تاخته است، هم مجوس و حنفاء را گمراه شمرده است.

حتی یك جا مثل زنادقه آشکارا می گوید که سخنان انبیاء را نباید باور داشت، از آنکه آن سخنان همه دروغ و فریب است که برساخته‌اند. و جای دیگر تمام مردم را دو دسته می کند: یك دسته آنها که عقل دارند و دین ندارند، و یك دسته آنها که دین دارند و از عقل محرومند. شیوهٔ زندگی او نیز که می گویند چهل و پنج سال گوشت نخورد و گیاهخواری گزید[۳۶]، معرف چیزی از شیوهٔ زندگی زنادقه است. جالب است که بعضی نشانه‌های شك و الحاد، که در کلام خیام و احیاناً حافظ نیز هست، از تأثیر آثار ابوالعلاء المعری خالی نیست. شك خیام که از بدبینی فلسفی رنگ گرفته است عصیان در مقابل مذهب یا دین خاصی نیست. تردید در باب اصل خیر است و بیان شاعرانهٔ خیام، چاشنی طنز و ظرافت بدان بخشیده است. چنانکه همان لحن، اما نه با آن مایهٔ شك، در کلام حافظ نیز جلوه دارد و گویی فاصلهٔ بین معری و حافظ را موجی از مجاز و کنایه پر کرده است.

زنادقهٔ اسلام بر عقاید مسلمین و قرآن گه‌گاه اعتراضات داشته‌اند. هر یك از فرق متکلمان، به این اعتراضها جوابی داده‌اند. ابن حزم مناظرهٔ یك ملحد مشهور را به نام عبدالله خلف که در عصر او می‌زیسته است نقل می کند. سکاکی هم در آخر مفتاح اعتراضاتی را که ملاحده بر قرآن داشته‌اند رد می کند. چنانکه امام فخر-رازی نیز این گونه اعتراضات را به تفصیل نقل می کند و جواب می‌دهد. بعضی زنادقه، مثل براهمه، منکر نبوت بوده‌اند و می گفته‌اند که در آداب و شرایع حاجت

۳۶- معجم الادباء ۱۲۵/۳.

به بعثت انبیاء نیست[۳۷]. چون آنچه انبیاء می آوردند یا با عقل موافق است یا نیست. اگر موافق باشد، بدان حاجت نیست و همه آن را ادراك توانند کرد و اگر گفتهٔ پیغمبران با عقل موافق نباشد، قبول آن گفته‌ها جایز نیست. باری، این سخن را زنادقه از براهمه نقل می کرده‌اند. اما متکلمان اسلام در اثبات نبوت عامه این شبههٔ براهمه را باطل می‌شمرده‌اند و می گفته‌اند: چرا نشاید که پیغمبران چیزی بیاورند که موافق عقل باشد، چون در واقع آنچه را عقل سلیم ادراك و تصدیق تواند کرد کلام انبیاء آن را تأیید می کند. به‌علاوه مانعی هم نیست که اقوال انبیاء موافق عقول عام نباشد و یا به‌عبارت دیگر عقول عامه به‌حکمت آنها وقوف نیافته باشد، نه اینکه اصلا سخنانی باشد بکلی خلاف عقل[۳۸]. در هر حال فرستادن انبیاء را بعضی متکلمان اسلام برخداوند واجب می‌دانسته‌اند و بعضی آن را فقط جایز می‌شمرده‌اند، لیکن تصدیق و اعتقاد به نبوت آنها را برخلق واجب می‌دانسته‌اند.

دراحتجاج بازنادقه ومنکران مبدأ ومعاد نیزنکته سنجیهای جالب به‌متکلمان و ائمهٔ اسلام منسوب است. چنانکه در اثبات صانع و مدبر جهت عالم وقتی امام صادق - مطابق روایات شیعه - خواست ابوشاکر دیصانی را که از زنادقهٔ معروف بود متقاعد کند، جهان را تشبیه به تخم مرغی کرد و به اتفاق صنع آن اشارت کرد[۳۹]. و جای دیگر به ابن‌ابی‌العوجاء گفت که اگر فرجام کار چنان باشد که تو گویی، هم ما نجات خواهیم یافت و هم تو واگر نه چنان باشد که تو گویی، ما نجات یابیم و تو هلاك شوی[۴۰]. این قول اخیر در واقع صورتی است کهنه‌تراز همان‌بیان معروف منسوب به پاسکال که حکمای اروپا آن راشرطیهٔ پاسکال خوانده‌اند و چنانکه میگل آسین تحقیق کرده است، در نهج البلاغه و دراحیاءالعلوم و کتاب میزان غزالی‌نیز نظیر آن آمده است.

اصرار و تأکید در باب وجود شرور عالم را زنادقهٔ عام تا حدی از زنادقهٔ

۳۷- بیرونی، الهند ۲/ ۵۱-۵۱.

۳۸- کشف المراد / ۲۱۲.

۳۹- بحارالانوار ۲/ ۱۰.

۴۰- ایضاً ۲/ ۱۱.

مانوی اخذ کرده بودند. منتهی مانویان وجود این شرور را با بحث امتزاج خیر و شر دردور حاضر عالم مرتبط می کرده‌اند وازین بحث قصدشان، هم بیان اختلاف مبدأ شر ومبدأ خیر بوده است و هم بیان اینکه غلبهٔ شر دراین عالم سببش امتزاج خیر و شر است و روزی که این امتزاج ازبین برود، غلبهٔ خیر حاصل خواهد شد. اما زنادقهٔ عام که از روی ظرافت ولاقیدی به‌هیچ چیز معتقد نبوده‌اند، طرح مسألهٔ وجود شرور رابهانه‌ای می کرده‌اند برای نفی اتقان صنع و ردتدبیر وحکمت و وجود صانع. و بدین ترتیب زندقهٔ مانویان نوعی دیگر از زندقه، که عبارت از الحاد و تعطیل باشد، به وجود آورده است. و این ملحدان در نفی صانع و رد نبوت عامه و خاصه از تعالیم و آرای مانویان که آنها در واقع منکر انبیاء بنی‌اسرائیل بوده‌اند، استفاده می‌نموده‌اند. و ازین روست که متکلمان و ارباب مقالات غالباً همهٔ کسانی را که منکر صانع حکیم و مکذب انبیاء می‌بوده‌اند، منسوب به زندقه داشته‌اند و زنادقه خوانده‌اند. در صورتی که بسیاری از این زنادقه در واقع مانی و شریعت او را نیز مثل شریعت سایر انبیاء رد و نفی کرده‌اند. بعضی ازین زنادقهٔ عام اهل اباحه می‌بوده‌اند و حدود و شرایع را انکار می‌نموده‌اند. احتمال هست که بعضی آرای منسوب به براهمه در تعلیم آنها باپاره‌ای از عقاید منسوب به مانویان و مزدکیان به‌هم درآمیخته است و چیزهایی هم‌از دهریهٔ جاهلی و معطلهٔ عرب گرفته‌اند و با قریحهٔ خاص به اتکاء حس و ذوق خویش ازآن همه، معجونی تازه به‌وجود آورده‌اند که ذوق لذتجویی و قریحهٔ شعر دوستی، آن را نزد طبقات‌عالی در هر عصری مطلوب کرده است. بنابراین، در تاریخ اسلام هرجا زندقه گفته می‌شود، مراد از آن مانویت نیست. لیکن در زندقهٔ رایج دربین‌مسلمین مانویان به‌هرحال، تأثیرمستقیم‌وهم‌غیرمستقیم‌می‌داشته‌اند. در هرحال، نزد مسلمین زندیق بر هر کسی که وجود باری را نفی کند و بر هر کس که برای خداوند شریك قایل بشود و هر کس حکمت خداوند را انکار کند اطلاق می‌شود. هر چند فقها گاه زنادقه را کسانی می‌شمرده‌اندکه با وجود اظهار اعتقاد به نبوت محمد عقایدکفرآمیز اظهار می کرده‌اند و بدین‌گونه مراد از زندقهٔ آنها همان زندقهٔ عام است که در آن از روی ظرافت و مجون همه چیز را انکار

می کرده‌اند و همه چیز را به‌بازی می گرفته‌اند.

در رد شبهات زنادقه و «اشباه آنها» از شکاکان و منکران توحید، ائمه و متکلمان اسلام غالباً به اتقان صنع و کمال خلقت استدلال و استناد کرده‌اند. در واقع شکاکان.و «منانیه» آن زمان ظاهراً وجود عیوب‌و آفات وشرور را دستاویزی جهت انکار خالق و تدبیر و حکمت او می‌شمرده‌اند. ازین رو مسلمین توجه خاص به‌اثبات‌مسألهٔ اتقان صنع داشته‌اند وبرای وجود عیوب‌وشرور درعالم خلقت‌فواید و جهات قائل می‌شده‌اند. چنانکه از همین امر که آفتهایی مثل طاعون و سرما و ملخ و امثال آنها زودگذر هستند و هرگز منتهی به فنای مطلق بعضی انواع در عالم نمی‌شوند، نتیجه می گرفته‌اند که‌پس بایددنیا مدبری داشته باشد واین‌حوادث وآفات هم مبتنی بر حکمت و مصلحت و جهت اصلاح و تأدیب مردم‌باشد[۴۱]. در هر صورت، وجود شرور را مانویان به مبدأ ظلمت و شر منسوب می کرده‌اند و درمقام رداین عقیده بحثی به‌امام صادق منسوب است که‌این‌اعتراض‌بر وجودشرور را ناشی می‌داند از جهل این جماعت به فواید و مصالح وجود این شرور، و می گوید: این جماعت در گمراهی و بیخبری خویش به منزلهٔ آن کورانند که به‌خانه‌ای درآیند آراسته، که درآن همه چیزها به‌جای خویش هستند و کوران درآن خانه به‌هرسویی بجنبند وچون به‌اسباب واثاث خانه، که‌هریك درجای خویش‌هستند وهرکدام را فایده‌ای وسودی مخصوص هست، برخورد کنند آن‌همه‌را مایهٔ زحمت شمارند وبرخداوندخانه خشم‌و نفرین کنند وسازندهٔ خانه را متهم دارند که‌چیزهای بیفایده درآنجاگرد آورده‌است واین طایفهٔ مانویان نیز، یعنی زنادقه، درانکارحکمت و صنعت ودر افتراق بین شرور و خیرات مانند همین کورانند[۴۲]. درکشمکش بین اسلام و زندقه که مخصوصاً قبل از غلبهٔ کامل کلام اشعری، زنادقه مجالی برای نشر مقالات خویش پیدا کردند مسألهٔ اتقان صنع و انکار وجود شرور مطلق، از قدمهای عمده‌ای بود که متکلمان به‌آن وسیله وسوسه‌های زنادقه را دفع و سد کردند.

۴۱- توحید مفضل/۸۲.

۴۲- بحارالانوار ۱۹/۲.

ابن تومرت، «مهدی» مغربی

دربین کسانی که در تاریخ اسلام به‌عنوان «مهدی» قیام کرده‌اند ابن تومرت مغربی، از آن جهت که دعوت و قیام وی منتهی به تأسیس دولتی در مغرب، بنام دولت موحّدین شد، اهمیتی خاص دارد و بنظر می آید که نقل بعضی از سوانح احوال او ممکن است تعلیقه‌یی تلقی‌شود بر تاریخ اسلام استاد علی‌اکبر فیاض که اثر او با وجود ایجاز فوق‌العاده‌ایی که دارد از حیث دقت وجامعیت در تألیفات این زمان کم نظیرست یا بی‌نظیر. به‌همین مناسبت این اوقات که به‌سبب اشتغال به تحقیق در احوال و آثارابوحامدغزالی یك‌چند درباب ابن تومرت وقصهٔ ملاقات اوبا امام‌غزالی مطالعه می کردم بیان اجمالی دراحوال و عقاید این مهدی مغربی رابه‌عنوان ذیلی بر کتاب آن دوست علامهٔ فقید خویش بیفایده ندیدم.

دراحوال ابن‌تومرت غالب روایات آمیخته به‌افسانه است اما همین افسانه‌ها نیز در خور توجه است چرا که عقاید تعدادی از مسلمانان شمال افریقا را در باب یك مدعی مهدویت بیان می کند. در واقع اطلاعات ما در باب مبادی احوال وی بقدری محدود است که حتی نام و نسبت او نیز محل اختلاف است. با آنکه نام وی رابنا برمشهورابوعبدالله محمدبن عبدالله‌بن‌تومرت می‌نویسند درصحت این‌نسب جای تأمل است. ابن خلدون در کتاب العبر خاطرنشان می کندکه وی را در کودکی امغار می‌خوانده‌اند اما این را نباید نام وی تلقی کرد و بعید به‌نظر می‌رسد که وی را در کودکی بدان نام خوانده باشند. چون امغار در زبان بربر به معنی رئیس و شیخ قبیله است و وی می‌بایست این نام رابه‌عنوان لقب‌گونه‌یی یافته باشدآن‌هم در دوران مهدویت خویش. ازهویّت اوفقط نام‌پدر یا جدش، قطعی‌است و این لفظ تومرت هم در زبان بربری مصغّر عُمرست، یعنی عُمرَك. اسم محمدبن‌عبدالله

که در مورد نام و نسب وی ذکر کرده‌اند ظاهراً برای تأیید دعوی مهدویتش بوده‌است. چنانکه نسبنامه‌یی هم که وی را طالبی و شریف و از اولاد امام حسن ـ مجتبی، نشان می‌دهد نیز به‌نظر می آید برای همین مقصود درست شده باشد. در بارهٔ پدرانش نامهایی هم ذکر شده است که بربری است و تا آنجا که از مقایسهٔ مجموع روایات بر می آید پدر و مادرش هر دو بربر بوده‌اند، از قبایل مصموده. خانوادهٔ وی، چنان که ابن خلدون می گوید، اهل نسک و زهد بوده‌اند و وی از کودکی علاقه به قرآن وشوق به علم را درخویشتن جمع داشت. چون درهنگام وفات پنجاه‌ـ و یك وبقولی پنجاه‌وپنج سال داشت می‌توان حدس زد که ولادتش در حدود ۴۷۰ هجری قمری واقع شده باشد یا چند سالی بعد. اما قول ابن خلکان که ولادتش را در دهم محرم سال چهارصد و هشتاد و پنج می‌نویسد نباید درست باشد چرا که در این صورت هنگام مسافرت به حجاز و عراق می‌بایست پانزده ساله باشد نه در حد طالب علم میانسالی که توانسته باشد باعلماء وفقهاء بزرگ مکه واسکندریه و بغداد مصاحبت کند.

در هرحال از سوانح دوران کودکی و جوانی او اطلاعات دقیقی دردست نیست جز آنکه درجوانی غالباً معتکف مساجد بوده است وازبس شبها در مساجد روشنی می‌افروخته‌است، عامه وی را اسافو(اسافیر؟) می‌خواندند ـ به‌زبان بربری یعنی روشنی. مقارن دوران جوانی او سلسلهٔ مرابطین که در مغرب و قسمتی از اسپانیا حکومت می کرد روی به انحطاط داشت و مذهب مالك و عقاید ظاهریه و اهل تجسیم درحیات واندیشهٔ غالب مسلمین مغرب نفوذ وغلبهٔ فوق‌العاده یافته‌بود. تعصب و سختگیری فقها به‌حدی بود که حتی کتابی مثل احیاء علوم الدین امام‌ـ غزالی به فتوای آنها طعمهٔ حریق می‌شد. به‌موجب روایات، مقارن سال پانصد هجری ابن‌تومرت، که درآن هنگام تقریباً سی‌ساله بود، در طلب علم از زادگاه خویش بیرون‌آمد. نخست به اندلس رفت و در قرطبه با کتب ابن‌حزم آشنا شد و یك‌چند به‌مجلس قاضی ابن‌حمدین، رفت و آمد کرد. پس از آن،راه مشرق را پیش‌گرفت، در اسکندریه با ابوبکر طرطوشی ارتباط یافت و ظاهراً از وی متأثر شد. از آنجا به‌حج‌رفت و یك‌چند درمکه مجاورت گزید. به موجب بعضی روایات

از آنجا سفری هم به‌بغداد کرد و می‌گوید با کیاالهراسی و ابوحامد غزالی مصاحبت یافت. در بین کسانی که وی در بغداد ملاقات کرد نام ابوبکرالشاشی و مبارک بن عبدالجبار را هم ذکر کرده‌اند و ملاقات وی با کیاالهراسی نیز ممکن است اتفاق افتاده باشد. اما قصهٔ ملاقات وی باامام‌غزالی ظاهراً اساس درست ندارد چرا که در سالهای بعد از پانصدویك که وی به عراق آمده است غزالی مدتها بود درخراسان می‌زیست. اینکه غزالی در بغداد حکایت سوختن کتاب احیاءالعلوم را که به حکم امراء مغرب طعمهٔ آتش شد شنیده باشد و عاملان آن را نفرین کرده باشد قطعاً افسانه‌یی است که آن را برساخته‌اند تا همت و دعای امام غزالی رانیز به‌عنوان مؤیدی در قدرت و غلبهٔ دعوت ابن تومرت جلوه داده باشند. ابن اثیر هم درین باره تصریح دارد که بین ابن تومرت و غزّالی اجتماعی اتفاق نیفتاده است و حق با اوست. درهرصورت ابن تومرت تحت تأثیرمسائل و عقاید متکلمین، مذاهب اهل تشبیه واهل ظاهر را که در مغرب غلبه داشت نامطلوب یافت و در بازگشت به‌مغرب در صدد اصلاح عقاید عامه برآمد در اسکندریه به قصد مغرب به‌کشتی نشست اما هم در کشتی امربه معروف و نهی از منکر را آغاز کرد و مسافران را به اقامهٔ نماز و قرائت قرآن واداشت. در سال ۵۰۵ هجری بود که در مغرب به شهر مهدیه وارد شد، در مسجدی اقامت جست و بنا کرد به نهی از منکر. چون امیر و اهل شهر در صدد برآمدند او را در آنجا نگهدارند مهدیه را ترك کرد و چندی بعد به بجایه رفت ـ در ساحل دریا. در بجایه که خمهای شراب و آلات لهو را شکست مردم درصدد آزارش برآمدند و چون سلطان هم از او ناخرسند بود ناچار شد شهر را ترك کند و در قریه‌یی مجاور پناه جوید ـ به‌نام ملاّله. اینجا بود که با رفیق و همکار و خلیفهٔ خویش عبدالمؤمن بن علی برخورد و او را که طالب علم جوانی بود و در آن ایام درصدد مسافرت شرق بود از قصد رحیل بازداشت و به همکاری با خویش راضی و موافق ساخت. در جایی به‌نام ونشریس مرید و شاگرد عجیبی یافت به‌نام بشیر ونشریسی که بعدها درکار نشردعوت کمکهای بسیاربه‌وی کرد. در تلمسان مورد توجه و حرمت عام واقع شد. یك بار چنان‌که سبکی نقل می‌کند، مسجدیی راکه به‌حکم حاکم حبس شده بود، شبانه از زندان بیرون آورد

وبی آنکه اهمیتی بەحکم حاکم داده باشد، آزاد کرد. قاضی تلمسان ـ ابن صاحب‌ـ الصلاة ـ وی را بەخاطر اقوال و احوالش ملامت کرد واو از آنجا بەفاس رفت و سپس به مکناسه. آنجا نیز همچنان در نهی از منکر خشونت و افراط ورزید واز غوغا به همین سبب آزار دید. در مراکش که مرکز امارت مرابطین بود، هواداران و مریدان بیشتر یافت. در آن زمان امارت مرابطین در دست علی بن یوسف بن تاشفین بود که امیرالمسلمین خوانده می‌شد و قدرت و حشمتی تمام داشت. ابن تومرت که در مراکش در کار نهی از منکر جد تمام می‌ورزید و به همین سبب نزد عامه حرمت و مکانتی یافته بود یك بار علی بن یوسف را پیش چشم عامه سرزنش کرد و یك بار نیز خواهر امیر را ـ نامش صورت ـ که بی‌نقاب بیرون آمده بود با بیحرمتی تمام زجر کرد و امیرالمسلمین جرئت نکرد او را بدین سبب عقوبت کند. با این همه ابن تومرت مصلحت وقت در آن دید که از مراکش خارج شود. ازین جهت با یاران خویش شهر را ترك کرد و به کوهستانهای مجاور که قبایل مصموده در آن می‌زیستند رفت. چون مأموری را که امیرالمسلمین برای جلب و توقیف وی فرستاده بود باز-گرداند و از تسلیم به امر امیر ابا کرد طغیان خویشتن را آشکار ساخت. سرانجام در سال پانصد و چهارده یا پانصد و پانزده بەحدود زادگاه خویشتن رفت- در سوس و بین قبیلهٔ هرغه. در آنجا رباط ساخت، مریدان گرد آورد و به نشر دعوت پرداخت. خودش هم در نهایت زهد و فقر زندگی می کرد لباس ژنده می پوشید و از صحبت زنان پرهیز می‌داشت. درین زادگاه خویش ابن تومرت یك چند در غاری عزلت گرفت که بعدها غار مقدس خوانده شد و از آنجا شروع کرد به نشر اخبار و بشارات راجع به ظهور مهدی. ابن خلکان از کتاب المغرب عن سیرة ملوك المغرب نقل می کند که اقدام وی در دعوت ناشی ازین بود که در کتابی بەنام الجفر من علوم اهل البیت خوانده بود که در نواحی مغرب در سوس دعوتگری پیدا خواهد شد که کار دعوتش بردست کسی که نام وی عبد مؤمن خواهد بود رواج خواهد یافت. درست است که این روایت افسانەیی بیش نیست باز نشان می‌دهد که دعوت در بین قبایل بربر در آن زمان حاجت به تأیید علوم اهل بیت داشته است ـ و به مهدیی که خود را بەاهل بیت منسوب کند. در هرحال ابن تومرت با مریدان و یاران که همه‌جا

از اطراف بر گرد وی فراز می آمدند و مواعظ او را با شور و علاقه گوش می‌دادند از مهدی سخن گفت و از احوال آخرالزمان. وقتی ظهور مهدی را بشارت داد که در آخرالزمان ظهور خواهد کرد و دنیا را از عدل و داد خواهد آگند، اوصاف مهدی را چنان بیان کرد که ده تن از یارانش که عبدالمؤمن یك تن از آنها بود برخاستند و گفتند که این اوصاف در هیچ کس جز تو نیست و با او به‌عنوان مهدی بیعت کردند. مقارن همین احوال امیرالمسلمین که از خروج ابن‌تومرت آگاه شده بود لشکری به دفع وی فرستاد. چون وی توانست آن لشکر را منهزم کند کارش بالا گرفت و قبایل اطراف شروع کردند به اظهار تبعیت از مهدی. طی دو سال چندبار بین یاران ابن‌تومرت و دسته‌های لشکری که مرابطین به دفع وی می‌فرستادند جنگ روی داد. چون امیرالمسلمین بشدت در دفع قیام مهدی می کوشید وی لازم دید به جایی که دفاع از آن آسانتر باشد کوچ کند. از این‌رو در سال پانصد و هفده به محلی موسوم به‌تینملل یا تینمل عقب نشینی کرد ــ که در درهٔ نفس علیا بود به‌فاصلهٔ تقریباً هفتاد و پنج کیلومتر در جنوب غربی مراکش. در تسخیر تینملل که با خدعه و بیرحمی انجام یافت یك‌تن از اصحاب عشره ــ اولین گروندگان به مهدی ــ اظهار مخالفت کرد و این مخالفت به بهای جانش تمام شد.

در تینمل ابن‌تومرت مردم را تحریك کرد تا عاملان خراج را که از جانب مرابطین برای جمع آوری اموال می آمدند به قتل آورند و در دنبال آن امیرالمسلمین لشکر فرستاد و یك چند کوهستان را محاصره کرد. کار بر یاران «مهدی» سخت شد لیکن کوهستان معبر نداشت و دست یافتن بر آن آسان نبود. کوه‌نشینان به‌امر «مهدی» از بالای کوه باران سنگ بر لشکریان امیرالمسلمین ریختن گرفتند و تلفات سنگین بر آنها وارد آوردند. آخر کار، محاصره کنندگان بی‌حصول مقصود بازگشتند و گرفتاریهایی که مرابطین در اندلس داشتند آنها را یك چند از تعقیب ابن تومرت منصرف کرد. درین میان ابن تومرت نسبت به‌بعضی از یاران خویش سوءظن یافت و این نکته اورا واداشت که در دفع مخالفان و جلب موافقان با احتیاط عمل کند ــ و با خدعه و تدبیر. در مقابل عناصر محتاط که از وی دوری گزیدند اشخاص ساده خیلی زود مجذوبش می‌شدند و «مهدی» چنان در نزد این مجذوبان محبوب و مطاع

بود که می گویند اگر کسی از آنها را به کشتن پدر یا برادر اشارت می کرد آن کس تردید و تزلزل نشان نمی‌داد.

آنچه نشر دعوت وی را آسان می کرد تاحدی گرفتاریهایی بود که مرابطین در اسپانیا داشتند. با اینهمه وجود رقابتها و دشمنیهای دائم داخلی بین طوایف مصموده کار این پیشرفت را به تأخیر می‌انداخت و همین نکته بود که ابن تومرت را واداشت برای رهایی از شر مخالفان دست به اقدامی بزند که آن را «تمییز» می‌خوانند. روایاتی که در باب این «تمییز» هست طرح یك خدعهٔ ماهرانه را نشان می‌دهد و البته افسانه آمیز به‌نظر می آید. می گویندابن تومرت شاگرد و مرید عجیبی داشت به‌نام ابوعبدالله ونشریسی که درهنگام عبوراز ونشریس به‌وی‌پیوسته بود. این ونشریسی که بشیرلقب داشت‌نزد ابن تومرت رفت‌وآمد می کرد و پنهانی فقه و حدیث می‌خواند اما ظاهری کثیف و شوریده داشت و کودن و عامی به‌نظر می‌رسید. ابن تومرت که در قضیهٔ تمییز با این مرید کودن گونهٔ خویش قراری پنهانی داشت یك روز بامدادان به مسجد رفت. آنجا مردی دید بالباس فاخر و سرو وضع آراسته و چون نام ونشان اوپرسید وی خویشتن را ابوعبدالله ونشریسی خواند. ابن تومرت در میان حیرت و اعجاب مسجدیان خویشتن را متعجب‌گونه ساخت اماچیزی نگفت و به نماز پرداخت. بعد از پایان نماز فرمود تامنادی کردند و چون مردم جمع آمدند گفت این مرد ادعا دارد که ابوعبدالله ونشریسی است در نگرید تا خودش هست یانه؟ چون مردم تصدیق کردند که وی در واقع کسی جز ونشریسی نیست ابن‌تومرت روی به وی کرد و پرسید چگونه‌شدکه از آن دیوانگی باز آمدی واین‌لباس فاخروسر وضع مرتب چون یافتی؟ مردگفت دیشب فرشته‌یی از آسمان فرودآمد. مرابگرفت، سینه‌ام بشکافت و قلب من بشست و قرآن ومؤطا مالك و علم حدیث به من آموخت. ابن تومرت ازین سخن به گریه افتاد و بعد گفت اکنون ترا امتحانی کنم. هرچه از قرآن و حدیث از ونشریسی پرسیده شد به‌درستی‌جواب داد و مایهٔ‌اعجاب حاضران‌گشت. ابن‌تومرت هم‌باتعجبی ساختگی سخنانش راتصدیق کرد و در درستی‌ادعای او جای شك نماند. ونشریسی که‌پنهانی باابن‌تومرت مواضعه‌کرده بود در میان بهت و سکوت حاضران افزود که خداوند

دردل وی نوری گذاشته است که با آن می تواند اهل بهشت واهل دوزخ رابشناسد و خواست خداوند این است که موحدان واقعی، اهل دوزخ را نابـود کنند. بعد گفت که در صحت این دعوی هم اگر هیچ شك دارید بهسر فلان چاه روید درین نزدیکیها که خداوند فرشتگان خویش را آنجا فرستاده است تا درین باب بـا شما سخن گویند مردم بیدرنگ بهسوی آن چاه که وی نشان داده بـود بهراه افتادند. درحالی که خلق از هیجان اشك مـی ریختند «مهدی» برسرچاه نماز خـواند و بعد سررا درون چاه فرو کرد و گفت ای فرشتگان خدا آیا آنچه ابوعبدالله می گـوید درست هست؟ از درون چاه آواز برآمد که آری و این را همهٔ حاضران شنیدند. درحقیقت ابن‌تومرت چندتن ازمریدان ساده‌لوح دیگررا بهدرون آن چاه که‌خشك بود فرستاده بود تا از آنجا دعوی ونشریسی را تصدیق کنند. البته چنین واقعه‌یی قوم‌را سخت بهاعجاب وهیجان‌آورد ودر صدق دعوی ونشریسی برای هیچ کس شك نماند. اما مهدیَ که ظاهراً در دل خویش بیم از آن داشت کـه اشخاص درون چاه سرانجام راز او را برملا کنند گفت فرشتگان خدا بدین چاه درآمده‌اند و چاه اکنون مکان مقدسی است مصلحت آنست که آن را بینبارند تا پلیدی در آن نیفتد. با این خدعه چاه مقدس را با سنگ و خاك پر کرد و کسانی راکه سازندهٔ واقعـی کرامت او بودند زنده بهگور کرد. بعد منادی کرد و تمام اهل کوهستان رادر آنجا حاضر آورد برای تمییز. این «تمییز» درواقع ازپیش بهوسیلهٔ جاسوسان وگزارش‌گرانش انجام شده بود ونام کسانی که می بایست بهاصطلاح امروز مشمول «تصفیه» شوند برخود او وبر ونشریسی معلوم بود. اما مهدی از ونشریسی درخواست تـا بهمدد نورالهی که دارد اهل بهشت ودوزخ را جدا کند واو هم جدا کرد. بدینگونه مفسدان یا منافقان که در واقع مخالفان پنهانی ابن‌تومرت بـودند بهقتل آمدند، و می گویند تعداد کشتگان بههفتاد هزار رسید. رنگ افسانه‌یی کـه در روایت هست پیداست وبی‌اختیار انسان را بهیاد افسانه‌های مهیب یا حیرت‌انگیزی می‌اندازد که در راحة‌الصدور راجع بهعلوی باطنی و در سیرالملوك خواجه‌نظام‌الملك طوسی در باب مزدك آمـده است و غالباً تجسم وحشت و اعجاب سازندگان قصه‌هاست از پیشرفت امری خارق‌العاده.

وقتی ماجرای «تمییز» بهپایان آمد مهدی یاران یکدل را در تبعیت خویش

بی تزلزل یافت. با این‌همه لشکری که ازین یاران یکدله به‌دفع مرابطین فرستاد در جبال «اغمات» ازدست مرابطین شکست خورد و منهزم شد. یك بارهم لشکری همراه ونشریسی وعبدالمؤمن برای تلافی این شکست گسیل کرد. این لشکرحتی بیست روز مراکش را محاصره کرد وکار قوم به‌سختی کشید. اما امیرالمسلمین‌از عامل سجلماسه کمك خواست واو به‌یاری وی شتافت. تلاقی فریقین درمحلی که در مجاورت بستانی بود روی داد وآن را به‌همین سبب واقعهٔ بحیره خواندند۔ که در زبان قوم به‌معنی بستان‌بود. درواقعهٔ بحیره ونشریسی به‌قتل رسید اماعبدالمؤمن پنهانی جسد وی را به‌خاك سپرد و چون لشکریان مهدی وی را در بین کشتگان نیافتند آوازه درافتاد که ابوعبدالله را ملائکه به‌آسمان برده‌اند. در واقعهٔ بحیره پیروان ابن‌تومرت با وجود مقاومت سختی که در مقابل دشمن کردند تلفات‌سنگین دادند و ناچار به‌کوهستانهای خویش عقب‌نشینی کردند. ابن‌تومرت هم که هنگام اعزام لشکربیمار شده بود وقتی از هزیمت یاران خبر یافت بیماریش‌سخت‌ترشد و چند روز بعد دریك روز رمضان درگذشت۔ سال پانصد و بیست وچهار و به‌قولی پانصد وبیست و دو. درواقع با آنکه در آخرین ایام عمر، عبدالمؤمن را به‌امارت «موحدین» گزید و او را امیرالمؤمنین هم خواند عبدالمؤمن ناچار شد یك چند وفات مهدی را پنهان دارد وعدم حضور اورا نوعی «غیبت» جلوه دهد. اماکاری‌را که ابن‌تومرت آغاز کرده بود عبدالمؤمن با قدرت و جلادت ادامه داد و تحت رهبری او سرانجام نه‌فقط درمغرب بلکه دراسپانیا نیزدولت موحدین جای‌مرابطین راگرفت. بدین‌گونه مهدی مغربی دولتی به‌وجود آورد که بیش از یك قرن بعد از اوهمچنان پایدارماند ودر تاریخ اسلام تأثیرخود را به‌جای‌گذاشت.

درست است که دعوت ابن تومرت از لحاظ مبانی اصولی وکلامی چندان تازگی نداشت چنانکه توحید او که نام «موحدین» بدان سبب در حق پیروانش رواج یافت عبارت ازقول به‌تنزیه بوددرمقابل تشبیه «المرابطین» ووی آن‌راظاهراً از معتزله اخذکرده بود. قول به‌عصمت امام هم که به‌گفتهٔ ابن‌خلدون از آراء وی به‌شمار می آمد مأخوذ ازمبادی شیعه‌بود ووی آن رامخصوصاً برای‌مقابله‌بامخالفان داخلی‌خویش‌به‌کارمی‌بردلیکن روی هم‌رفته آنچه دعوت وی‌را درمقابل«مرابطین» قوت و توفیق بخشید جاذبهٔ شخصیت وی بود که قبایل بربر را وادار به‌تبعیت و

حمایت وی می کرد و ظاهراً این توفیق تا حد زیادی نیز مرهون همت و تدبیر عبدالمؤمن بود که شاید هیچ یك ازین دو تن بی کمك آن دیگر نمی توانست کاری از پیش ببرد.

تعلیم ابن‌تومرت مخلوطی بود از اقوال معتزله، اشاعره، و بعضی عقاید امامیه. در نشراین تعلیم بین طوایف بربراهتمام بسیار به‌کار برد. پیروان خویش‌را مثل باطنیه وتا حدی ازروی طبقات صحابهٔ پیغمبرتقسیم به‌طبقات کرد. چنان که آن ده‌تن راکه اولین‌بار تصدیق مهدویت وی کرده بودند ومورد کمال اعتماد وی‌بودند به‌روایت ابن‌اثیرایت‌عشره خواند، یعنی اهل‌عشره، گویا آنها را مثل عشرهٔ مبشره می‌شمرد. پنجاه تن راکه از لحاظ ایمان وسابقه فروتر از اهل عشره بودند ولیکن غالباً از رؤسای قبایل به‌شمار می آمدند ایت خمسین خواند - یعنی اهل خمسین. طبقهٔ فروتر کسانی بودند که ایت سبعین خوانده می‌شدند یعنی اهل سبعین. تمام پیروان را هم که‌به‌طاعت وی‌در آمده بودند موحدین خواند- به‌جهت اعتقادشان به تنزیه. تعلیم این عقاید اگردرمورد طبقات گزیده اشکالی نداشت برای افراد قبایل دشوار بود اما ابن‌تومرت‌با حوصلهٔ کم‌نظیری به‌این‌کار میان دربست. برای آنکه عامهٔ افراد قبایل را با نماز و سورهٔ فاتحه آشنا کند هریك را به‌نام آیه‌یی از آیات این سوره می‌خواند. چنانکه یك تن الحمدلله نام داشت، دیگری رب و سومین العالمین خوانده می‌شد و آنها را واداشت تا نام یکدگر را به‌همان ترتیب که وی تعیین کرده بود بخوانند. پیداست که با این شیوه، کارتعلیم نماز دربین قبایل تاچه- حد دشواری داشت. رسالاتی هم در مسائل مربوط به‌عقاید به‌زبان بربری و برای تعلیم قوم‌نوشت. از آن جمله کتابی بود به‌نام مرشده وکتابی به‌نام عقیده، کتابی هم‌به- او منسوب است که با عبارت اعزما یطلب آغاز می‌شد و به‌همین نام مشهور شد. ترجمهٔ عربی کتاب‌التوحید او که اصلش به‌زبان بربری بود در الجزیره چاپ شده است- بامقدمه‌یی‌از گلدتسیهر[1]. درواقع تحقیقات گلدتسیهردر آنچه مربوط به‌عقایدو آراء ابن‌تومرت است هنوز جالب است والبته مطالعات هانری باسه[2] فرانسوی و خویتسی[3] اسپانیایی مخصوصاً در آنچه مربوط به‌تاریخ واحوال قبایل بربراست

1- I. Goldzieher
2- H. Basset
3- H. Huici

آن تحقیقات را کامل می کند. درباب رسالهٔ عقیده و رسالهٔ مرشده هم باید رجوع کرد به‌تحقیقات هانری ماسه[4] در یادنامهٔ هانری ماسه.

مآخذ ـ غیر از آنچه در متن مقاله ذکر شده است: عزالدین ابن‌الاثیر الجزری، الکامل فی التاریخ، طبع مطبعة الاستقامة، قاهره، الجزء الثامن ۲۹۹-۲۹۴؛ ابن‌خلکان، وفیات الاعیان، طبع محمد محیی‌الدین، الجزء الرابع ۱۴۶-۱۳۷؛ الـزرکشی، تاریخ الدولتین، طبع تونس ۱۲۵۹/۵۱-1؛ عبدالواحد المراکشی، المعجب طبع دوزی، لیدن ۱۸۸۵/۳۹ - ۱۲۸؛ ابن‌القطان، نظم الجمان، طابع محمود علی مکی ۱۳۲-۳؛ ابن‌خلدون، کتاب العبر و دیوان المبتدء و الخبر، منشورات دارالکتب ـ اللبنانی ۱۹۵۹، المجلد السادس، القسم الثانی ۴۷۲ - ۴۶۴؛ سبکی، طبقات ـ الشافعیة الکبری، طبع مصر، الطبعة الاولی، الجزء الرابع ۷۴-۷۱. برای مراجع دیگر و مخصوصاً برای مطالعات عمدهٔ اروپایی درین باب رجوع شود به EI(2)، ج ۳. در باب احوال المرابطین و موحدین و امراء آنها به معجم الانساب زمباور رجوع شود و به‌طبقات سلاطین اسلام/لین پول ترجمهٔ عباس اقبال. در کتاب اخیر املاء نام قبایل مصموده باسین آمده است و درست نیست.

4- H. Massé

دربارهٔ داستان زندگی بوذاسف[1]

در تاریخ عقاید و آراء هیچ چیز عبرت‌انگیزتر از سرگذشت بودا نیست. طبایع مذهبی همواره درطی قرون زندگی درویشانه وریاضت آمیز او را به‌مثابهٔ زنده‌ترین وارزنده‌ترین سرمشق تقلید کرده‌اند. نه‌فقط تصوف اسلامی تحت نفوذ تعالیم او عرضهٔ تکامل و تطور گشته است بلکه زندگی راهبان قرون وسطی نیز در اروپا، تا اندازهٔ زیادی از سیرت و سرگذشت او مایهٔ الهام گرفته است.

در آیین مانی وجوه شباهت بسیار با تعالیم او می‌توان یافت. در واقع آیین مانی را می‌توان کوششی برای جمع بین آیین زرتشت، دین مسیح و کیش بودا دانست. عنصر «فنا» که درثنویت مانی به‌مثابهٔ مهمترین مرجع ومآب «وجود» تلقی می‌شود در حقیقت همان «نیروانا»یی است که بودا تعلیم و توصیه می‌کند. ترک حیوانی ومنع ازازدواج که مانی به‌عنوان ریاضت و به‌مثابهٔ مفتاح هدایت و نجات تعلیم و تبلیغ می‌کند نیز صبغهٔ بودایی دارد.

راهبان مسیحی نیز درقرون وسطی ففروتجرد وغربت و سیاحت پیروان بودا را شعار خویش کرده بودند. زندگی آواره و ملال انگیز این پارسایان خداجوی انعکاسی از زندگی زهدآمیز بوداییان بوده است. بدینگونه، می‌توان تصور کرد که رهبانیت مسیحی تا اندازهٔ زیادی از رهبانیت بودایی تقلید می‌کند.

در تاریخ اسلام نفوذ بودا، مخصوصاً در تعالیم صوفیه دیده می‌شود. ذوق

(۱) بوذاسف که درمتون عربی و فارسی به‌کاررفته است تصحیف بوذاسف به‌نظرمی‌رسد. شکل اخیرگویا صورتی از «بودازاف بودهی ساتوا» باشد که پسر پادشاه هند قبل ازوصول به‌مقام بودایی به‌این عنوان خوانده می‌شده است. کلمهٔ «زرافا» و«جوآزاف» Joasaph فرنگی نیز ظاهراً تصحیف گونه‌یی از بوذاسف خط عربی باشد.

فنا وعشق به‌عزلت وسیاحت را صوفیان تا حدی از پیروان بودا آموخته‌اند. زندگی درویشانهٔ ابراهیم ادهم به‌قدری تحت تأثیر احوال واطوار بودا بوده است که گلدتسیهر گمان برده است سرگذشت او را از روی داستان حیات بودا ساخته باشند.

این نفوذ شگرف جهانگیر سیرت و زندگی بودا، در تاریخ حیات دینی و ذوقی ملل، امری نادر و کم‌نظیر است. شاید مهمترین مظهر این نفوذ عجیب، رواج وانتشار فوق‌العادهٔ سرگذشت بودا در سرتاسر دنیای قرون وسطی باشد.

سرگذشت یوذاسف و بلوهر در ادبیات دینی ما شهرت خاصی دارد و این داستان تاریخچهٔ زندگی مقرون با عزلت و تفکر بوداست. در بسیاری از کتب دینی واخلاقی این داستان را می‌توان یافت وخلاصهٔ آن بدین گونه است که:

«یکی از پادشاهان هند رافرزند نبود. پس ازسالها شوق وانتظار فرزندی یافت که اورا یوذاسف نام نهاد منجمان گفتند از طالع این فرزند چنین برمی‌آید که پیشوای زاهدان زمانه خواهد گشت. پادشاه از دینداران و زاهدان نفرت داشت بفرمود تا شهری برای آن پسرخالی کردند وجمعی راکه برایشان اعتماد داشت از دایگان و پرستاران براو گماشت. به‌آنان نیز توصیه کرد که نزد کودك جز از طرب و کامرانی سخن نگویند واز مرگ و اندوه وفنا یاد نکنند تا اندیشهٔ او به‌زهد ودین نرود اما او پس از چندی راز مرگ و پیری و بیماری را دریافت و در اندیشه فرورفت. درین هنگام بلوهر که یکی ازعباد وحکمای سرندیب بوددر لباس بازرگانان آهنگ دیار شاهزاده کرد و نزد اوراه یافت. گفت وشنود حکیمانه و عبرت‌انگیزی که بین یوذاسف وبلوهررخ داد بسیار ممتع ومؤثر بود. درطی این گفت وشنود بلوهر حکیم توانست ذهن یوذاسف را به‌عالم آخرت متوجه کند آنگاه بلوهر از نزد یوذاسف بیرون آمد ودیار شاهزاده را ترك کرد شاهزاده نیزپس ازاندیشه به‌الهام و رهنمایی فرشته‌ای ترك دنیا کرد وبا وزیرخود از شهرخارج شد. پس از قطع چند منزل، جامه‌های ملوکانه را ازتن برآورد و در وزیرپوشید آنگاه وزیررا نزدپدر بازفرستاد وخود رو به‌راه‌آورد. درراه چهار فرشته پیش‌روی وی پدید آمدند. او را به‌آسمان بردند وخداوند دین وحکمت بدو آموخت واو را به‌هدایت خلق‌مأمور کرد.»

این داستان، خلاصهٔ سرگذشت بوداست. اصل آن به‌نظرمی‌رسدکه بوسیلهٔ پیروان او درهند تألیف شده باشد. می‌توان گفت داستان به‌صورتی که در کتابهای ما روایت شده است خلاصهٔ یك داستان هندی باشد که آنرا رنگ تازه‌یی داده‌اند تا درمحیط ادیان سامی قابل قبول گردد.

مختصات داستان مؤید این دعویست. از لحاظ فکری و معنوی توجه و عنایتی که به‌زهد وریاضت و ترك دنیا نشان می‌دهد و اهتمام خاصی که در تحلیل

مسألهٔ پیری و بیماری و مرگ به‌کار می‌برد از منبع فکر بودایی و هندی سرچشمه می‌گیرد. بی‌اعتنایی عارفانه‌یی که بلوهر نسبت به‌مرگ نشان می‌دهد تاجایی که نسبت بدان اظهار اشتیاق می کند ومی گوید: «اگرامشب مرگ را بیابم خوشحالتر می‌شوم ازآنکه فردا به‌من‌رسد» نمونهٔ دیگری ازانعکاس‌تعالیم بودایی دراین‌داستان است.

از لحاظ سبك بیان نکته‌یی که دراین داستان قابل ذکر است این است که نویسنده در طی‌حکایت، حکایات دیگر بروجه تمثیل می آورد و این شیوه اسلوب کلیله ودمنه را به‌خاطرمی آورد . تمثیل مرد دنیاجوی غافل، بدان مردکه ازپیش‌پیل مست‌گریخت و خویشتن در چاهی آویخت دراین داستان نقل می‌شود و چنان‌که معلوم است این تمثیل درمقدمهٔ کلیله ودمنه (باب‌برزویه) نیز ذکر شده وگویندگان، آنرا به‌نظم آورده‌اند. درطی‌گفت و شنودهایی که میان یوذاسف وبلوهررخ می‌دهد پاره‌یی مسائل فلسفی و حکمی نیز در باب نجات و معرفت وحقیقت مطرح می‌گردد که همه‌جا بلوهر به‌وسیلهٔ امثال و حکایات آنها را توضیح می کند و دراین موردگفت و شنودهای مشهوررای‌وبرهمن را به‌خاطرمی‌آورد.

باری‌این کتاب را می‌توان به‌مثابهٔ خلاصه ونقاوهٔ حکمت هندی تلقی کرد که درآغاز قرون اسلام باآنکه ظاهراً ازطریق مانویان دربین مسلمین منتشرشد وحتی ابان‌اللاحقی شاعر دستگاه برامکه هم‌که آن داستان را به‌نظم عربی درآورد متهم به‌زندقه بود لیکن به‌سبب رنگ زهد ودیانتی‌که درآن بود درمعارضهٔ با حکمت یونانی مورد حمایت وتأیید خاص اهل زهد واقع شد ودرپایان یك روایت‌اسلامی داستان نیزنویسنده بدین نکته اشاره می کند ومی‌گوید:

«حکمتی‌که حکیمان الهی برای مردم بیان می‌فرموده‌اند این قسم‌حکمتها و سخنان حق بوده است‌که موجب نجات ازعقوبات وفوز به‌مثوبات وزهد دنیاورغبت‌به‌آخرت می‌گردیده است نه‌دانستن مسألهٔ هیولی وصورت و ماننداین‌که موجب تضییع عمر و تحصیل شقاوت ابدی‌گردد (۲)»

درواقع شاید همین نکته سبب انتشار و اشتهار فوق‌العادهٔ این داستان بوده است و شاید علاقه‌مندان به‌ادیان الهی این‌کتاب را به‌منزلهٔ وسیله‌یی جهت معارضه

۲– بوذاسف فارسی ،ص ۲۶۹.

با فلسفهٔ مشرکان تلقی و تعلیم می کرده‌اند.

عبث نیست که این داستان در سراسر اروپا با چنان شور و علاقهٔ کم‌نظیری استقبال گشت وموضوع یکی از مشهورترین رمانهای دینی درقرون وسطی قـرار گرفت. داستان مزبور در زبانهای اروپایی به‌عنوان بارلاآم وژوزافا[۳] شهرت یافت و صبغهٔ مسیحی پذیرفت. این داستان در واقع یك روایت مسیحی از سرگـذشت بوداست و با روایت اسلامی آن چندان تفاوت ندارد. ژوزافا پسر یگانهٔ یکـی از پادشاهان هند است. کاهنان پیشگویی کرده‌اند کـه اوسرانجام به‌آیین مسیح خواهد گروید. پدرش که‌با مسیحیان و آئین مسیح دشمنی می‌ورزداورا درقصری نگهمیدارد وازمعاشرت وصحبت بامردم منع می کندلیکن بارلاآم که یك راهب مسیحی است خودرادرزی گوهرفروشان بروی عرضه‌می کند. ونزد اوراه‌می یابد. ژوزافا سرانجام دین مسیح را می‌پذیرد وزندگی راهبان‌اختیار می کند وبه‌عزلت وانزوا می گراید.

بدین گونه نویسندگان کلیسا درقرون وسطی زندگی بودا را به‌قدری باذوق عزلت‌وغربت خویش موافق یافته‌اند که توانسته‌اند از «یوذاسف» یك مسیحی تمام‌–عیار بسازند. داستان بارلاآم برای اولین‌بار گویا دریکی ازصوامع مسیحی فلسطین[۴] مقارن قرن هفتم میلادی به‌زبان یونانی تدوین گشت. می‌توان احتمال دادکه منبع ترجمهٔ یونانی آن یك روایت پهلوی بوده‌است. همین روایت پهلوی بود که‌ظاهراً منشأ بعضی روایات عربی گردید. در روایت اسلامی یوذاسف و بلوهر می‌توان عناصرمسیحی نیزیافت. یك نمونهٔ آن مثلی است که بلوهر نقل می کند و عبارت آن چنین است:

«بلوهر گفت که دهقان بیرون می‌آورد تخم نیکویی را برای کاشتن چون کفی از آن برگرفت و پاشید بعضی از آن دانه‌ها برکنار راه می‌افتد و بعد از اندك زمانی مرغان اورا می‌ربایند وبعضی برسنگی می‌افتد کـه اندك خاکی برروی آن نشسته است پس سبز می‌شود و به‌حرکت می‌آید چون ریشه‌اش به‌سنگ رسید خشك می‌شود وباطل می گردد وبعضی از آن برزمین پرخاری می‌افتدکـه چون می‌روید خوشه می کند ونزدیك‌می‌رسد به‌باردادن‌خارها برآن می‌پیچد وآن‌را ضایع وباطل می‌کند وآنچه‌ازآن تخم برزمینی افتادکه پاکست هرچند اندکی باشد سالم می‌ماند وبرومند می گردد»[۵].

3- Barlaam et Josaphat

4- Saint Saba

۵- بوذاسف فارسی، ص ۱۷–۱۱۵.

این عبارت به‌عنوان تعلیم مسیح در انجیل عیناً ذکر شده و عبارت انجیل بدین‌گونه است:

«پس ایشان را به‌مثلها چیزهای بسیار آموخت و در تعلیم خود بدیشان گفت گوش گیرید اینك برزگری به‌جهت تخم‌پاشی بیرون رفت وچون تخم می‌پاشید قدری بر راه ریخته شد مرغان هوا آمده آنها را برچیدند و پارهٔ برسنگلاخ پاشیده شد درجایی که‌خاك بسیار نبود پس چون‌که زمین‌عمق نداشت بزودی رویید وچون آفتاب برآمد سوخته‌شد واز آن‌روکه‌ریشه‌نداشت‌خشکید وقدری‌درمیان‌خارها ریخته‌شدوخارها نمو کرده آن را خفه نمود که ثمری نیاورد وما بقی در زمین نیکوافتاد و حاصل پیدا نمودکه رویید ونمو کرد وبار آورد بعضی سی‌و بعضی شصت و بعضی‌صد ۶»

این فقره نشان می‌دهد که منبع داستان یوذاسف عربی یك روایت مسیحی است. معذلك روایت عربی داستان، بیش از روایت مسیحی آن جنبهٔ بودایی‌خود را حفظ کرده‌است. اما شهرت ورواج روایت‌مسیحی آن دراروپا بسیارسریع بود. نخست در قرن یازدهم ژان دامانن[۷] بطریق انطاکی آن را تهذیب و اصلاح کرد. یك قرن بعد به‌لاتینی ترجمه شد. از آن پس‌در نزد بیشترملتها رواج وانتشار یافت. درقرن سیزدهم یك شاعردوره‌گرد[۸] فرانسوی آن را ترجمه کرد. مقارن همان‌ایام رودلف[۹] آلمانی آن را به‌زبان‌آلمانی درآورد نزدیك سدهٔ چهاردهم به‌زبان‌ایتالیایی ترجمه‌گردید و روایاتی نیز به‌زبانهای اسپانیایی، لهستانی، سوئدی و ایسلندی از آن وجود دارد.

بدین‌گونه یکی از مؤثرترین رمانهای دینی قرون وسطی در ادبیات اروپا پدیدآمد شهرت ورواج این داستان درزندگی نساك ورهبانان‌مسیحی قابل‌ملاحظه بود درپارهٔ ازمناسك و آداب. فرقه‌های دینی‌نیز تأثیرونفوذ این داستان مشهوداست.

شهرت این‌داستان درشرق نیز کمتراز غرب نیست. درزبانهای‌عبری، حبشی، ارمنی وگرجی روایاتی ازین داستان وجود دارد. در زبان عربی نیز گویا روایات متعددی ازین داستان وجود داشته است. ابن‌الندیم در الفهرست از کتاب البد و کتاب یوذاسف‌المفرد که در بیان تعالیم بودا و سیرهٔ اوست نام می‌برد. نیز از کتاب یوذاسف‌وبلوهر در الفهرست ذکری هست.

قدیمترین روایت عربی این داستان ظاهراً همان است که شیخ صدوق در

۶- انجیل مرقس باب ۴ بند ۲ تا ۹

7- Jean Damanène

8- Trouvère Chardy

9- Rudolf d Ems

اواخر کتاب اکمال‌الدین و اتمام‌النعمهٔ خویش آورده است و مجلسی نیز در بحارالانوار از آن نقل کرده است. روایات دیگر عربی نیز به‌نظر می آید که از همین منبع گرفته شده‌است. در ادب فارسی نیز شهرت این داستان قابل ملاحظه است و ظاهراً حتی در عهد سامانیان نسخه‌هایی از آن در ماوراءالنهر وجود داشته‌است به‌فارسی. روایت فارسی دیگری نیز از آن به قلم نظام تبریزی باقی‌مانده است که به نام سلطان احمد بهادرخان اتحاف شده است. از مطالعهٔ مقدمهٔ این نسخه چنین برمی آید که پیش از مؤلف مزبور، این‌داستان از عربی به‌فارسی نقل شده است و چون مؤلف عبارات آن را با اطناب ممل مقرون دیده است به‌تلخیص آن پرداخته است. نسخه‌ای از این کتاب که با فصاحت و شیوایی خاصی به‌رشتهٔ تحریر در آمده است در کتابخانهٔ ملی ملک در تهران ضبط است.

نظام تبریزی مؤلف این داستان را احتمال داده‌اند که همان نظام شامی صاحب ظفرنامه باشد. دوره‌ای که این کتاب را به‌وجود آورده است از لحاظ تاریخ برای نفوذ عقاید بودایی دورهٔ مناسبی بوده است. سلطهٔ مغول در ایران، برای آیین بودا مجالی جهت رواج و انتشار پدید آورده است. گذشته از این در آن فتنه‌ها و آشوبهای هول‌انگیز هیچ چیز مثل تعالیم بودا نمی‌توانسته است موجب تسلیت و تسکین خاطر رنجدیدگان مصیبت زده باشد.

ازین جهت بود که داستان یوذاسف در طی قرون به‌مثابهٔ یک سرگذشت عبرت‌انگیز مورد توجه واقع گشت و ترجمه‌ها و تلخیصهایی از آن منتشر گردید. در هر قرن که مصائب اجتماعی بنیان زندگی را متزلزل کرده است ذوق عرفان‌جوی مردم کوشیده است در سرگذشت بودا پناهگاه مناسبی برای پریشانیها و نگرانیهای خویش بیابد. کسانی نیز که در جستجوی اسرار به‌بن‌بست ظلمت آلود یأس و بدبینی برخورده‌اند تعالیم بودا را به‌منزلهٔ چراغ هدایتی تلقی کرده‌اند. چنین اندیشه‌یی بود که فیلسوف گرانمایه‌یی مانند شوپنهاور را به‌پرستش بودا هدایت کرد.

بدین گونه داستان بودا، به‌صورت «یوذاسف و بلوهر» در نزد همهٔ ملتهای جهان به‌منزلهٔ یك انجیل مقدس موجب تسلیت مصیبت دیدگان جهان واقع شد و بدین گونه این داستان در ادبیات دینی و عرفانی اکثر ملتها شهرت و مقام خاصی یافت.

منابع- ابن‌الندیم، الفهرست. ابن بابویه، اکمال‌الدین واتمام‌النعمه. داستان بوذاسف و

بلوهر فارسی چـاپ تهران. مجلسی، بحارالا نوارج هفدهـم. داستان «بلوهر و بیودسف» نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملك. یـادداشت علی‌اصغرحکمت، در ترجمه از سعدی تـا جامی.

J. Horovitz: *Encyclopédie de l, Islam*, tome 1, page 680.
W. Müller: «The migration of Fables», *Contemp. Review*, juil., 1870.
Laboulaye: *Journal des Debats 21–26 juil.*, 1859.
Krumbacher, k., *Geschichte Der Byzantinischen Litteratur*, Zweite Auflage, II, 886-891
Wallis Budge, Sir E.A., *Baralam And Yewasef*, 2 Volumes, Cambridge, 1923

IQBAL LIBRARY
UNIVERSITY OF KASHMIR

Call No.

Acc. No.

1. This book should be returned on or before the last date stamped.
2. Overdue charges will be levied under rules for each day if the book is kept beyond the date stamped above.
3. Books lost, defaced or injured in any way shall have to be replaced by the borrowers.

Help to keep this book fresh and clean

۳

زبان و فرهنگ ایران

۶

چند نکته درباب لغت نویسی و دشواریهای آن

فایدهٔ ضبط لغت تنها این نیست که تعلیم و تعلم لغت زنده و رایج را آسان می کند بلکه برای فهم لغت گذشتگان نیزضرورت این کار مسلم است. زیرا نه‌فقط تفاهم با معاصران به وسیلهٔ فهم لغت امکان دارد استفاده از مآثرو آثار متقدمان و اسلاف نیزبی‌وقوف کامل برلغت آنها میسر نیست. ازاینجاست که لغت‌نویسی دربین‌مناهج مهم فرهنگ وتمدن بشراهمیت خاص‌دارد وتمدن‌اقوام عالم بی‌آن تمام نیست. در حقیقت لغت نیزمثل سایرشؤون اجتماعی چون دین وحکومت وامثال آنهابرحسب تفاوت زمان ومکان عرضهٔ تغیروتبدل می‌شود وطرز بیان و شیوهٔ استعمال لغات در طی زمان ومکان اندك اندك تبدل وتحول می‌یابد و به‌جایی می‌رسد که بین لغت قدما ولغت متأخران تفاوت و اختلاف تمام‌حاصل می گردد، ودر معانی نیزبسا که‌توسع وتعمیم ویا نقل به‌مجاز پیش می آید، لغتی کهنه ومنسوخ می‌شود ولغتی دیگررایج ودارج می گردد. از اینجاست که برای‌اهل هرلغتی ضرورت وحاجت پیش می آید که لغت والفاظ وعبارات وامثال زبان خویش را بامعانی وتداولات‌واستعمالات آن ضبط کنند و تحول و تطور لغات و معانی زبان را باکمـال دقت یادداشت نمایند. زیرا اگر لغت‌نامه‌هایی از این‌گونه تدوین نگردد فهم معانی و آراء قدماء و حتی متأخرین دشوار می‌شود وفایدهٔ حفظ آثار ادبی که امکان تمتع والتذاذ از آن آثار ویا اخذ تجارب ومعارف باشد بکلی فوت می‌شود وتمدن ومبانی واصول آن‌به‌ـ ضعف وانحطاط می گراید...

***

باری چند سالی است که کار لغت نویسی در ایران رواجی گرفته است. حاجت و تقاضا هست آخرکم ازآنکه عرضه‌یی وبازاری باشد؟ بعد ازلغت نوبهار[1] مدرس

خیابانی و فرهنگ کاتوزیان نوبت به لغت آموزگار و فرهنگ گیلانی رسید تا آنکه فرهنگ امیرکبیر آمد و تمام بازارها را اشغال کرد. خدا می‌داند که هم اکنون باز چندتن ازاهل فضل درگوشه و کناراین مملکت هر کدام به‌قصدی و با شیوه‌یی‌دیگر مشغول جمع و تدوین لغات زبان‌فارسی هستند، و باز خدا ـ فقط خدا ـ می‌داند که‌چند تن ازمدعیان‌در کمین نشسته‌اند تاحاصل کار این‌عده را غارت کنند و با بعضی تصرفات کار این فضلای بدبخت را به‌نام خویش درآورند و از این راه صاحب کام و نام بشوند... باری لغت‌نویسی درایران امروز رواجی دارد واکثرمردم ازلغت‌نویس وصاحب داعیه وناشراز آن فایده می برند. شاید اگر لغت‌نامهٔ عظیم ووسیع دهخدا ازهمان عهد حیات خود او ازمحور علمی خارج نمی‌شد ویا امیدی بود که پس از فوت آن «علامه» یادداشتهای اوبا رعایت موازین ومبانی‌درست علمی تکمیل‌شود وانتشار بیابد این کار مفیدلغت‌نویسی به‌ابتذال نمی کشید. اما هیهات چه‌امیدی می‌توان داشت؟ ازعهد ابوحفص سغدی که گویا از نخستین لغت‌نویسان فارسی یکی اوست و شاید از مدتها پیش از عهد او تاکنون بیش از ۲۰۰ مجلد کتاب در لغت فارسی نوشته‌اند وبا اینهمه تابدین غایت هنوز زبان فارسی ازلغت نامهٔ عام‌جامعی محروم مانده است. دراین سالهای اخیرهم بسیاری ازداعیه‌داران عصرما فرهنگهاو لغت‌نامه‌هایی نوشته‌اند که‌کاش نمی‌نوشتند. بعضی ازاین لغت‌نویسان زحمت‌زیادی هم در جمع و تدوین لغات و شواهد کشیده‌اند اما اصلا هیچ کدام نمی‌دانسته‌اند لغت را برای چه وبرای که می‌نویسند وکدام اصول ومبانی را در جمع و تدوین لغات فارسی باید معتبر بشناسند؟ وضع غریبی است. مثل این است که اهل فضل مملکت ما هرچند بکلی مدعی صرف باشند همه علامهٔ مادر زادند. همه به‌یك‌غمزه مسألت‌آموز صد مدرسند وهمه چیزرا می‌دانند. حاجت نیست قواعد واصولی را که تمام مردم عالم درکارهای علمی و تحقیقی پیش گرفته‌اند ونتایج مهمی هم از مراعات آن قواعدواصول به‌دست آورده‌اند، بدانند وبشناسند. آخرقواعدواصول که دیگر برای اشخاص «نابغه» و «فوق‌العاده» نمی‌تواند هادی و راهنما باشد، و کیست که بتواند مدعی شود این فضلای‌مملکت ما نابغه نیستند!

الحق که بااین معارف وتشکیلات عجیب فرهنگ امروز ما هرکس بتواند کوره سوادی پیدا کند و هررا از بر بشناسدباید واقعاً آدم فوق‌العاده ونابغه‌یی‌باشد

والا از برکت معارف امروز ما اگر آدم بکلی شخص عادی و معمولی باشد آنچه را هم که در خانه آموخته است باید فراموش کند... خلاصه جای این سخنها اینجا نیست. صحبت ازبعضی ازفضلای خودمان است که درهمه‌کاری مداخله می‌کنند وقاعده وروش هیچ کاری‌را هم نمی‌دانند واسم قاعده وقانون واصول‌ومبادی را هم نمی‌توان پیش آنها برد. گمان می کنم سبب عمده و اصلی این مطلب که بعد از هزار سال هنوز یك کتاب لغت عام و دقیق جامع بـرای زبان فارسی در دست نداریم همین باشد که درایران لغت‌نویسی کاری بوده است که هرفارسی زبانی‌خود را مجاز می‌دانسته است که دست بدان بیازد وهیچ قاعده‌یی و قانونی و میزانی و ملاکی هم برای این کار لازم نمی‌شمرده است. وقتی هرفارسی زبانی چنین حقی را برای خود قایل باشد پیداست که آن آدمهای «فوق‌العاده» و«نابغه» که به‌مکتب نرفته خطنویس شده‌اند وحتی به‌غمزه مسأله آموز صد مدرس هم گشته‌اند دیگر حالشان چه‌خواهد بود وباید چه‌منت بزرگی برزبان وادب فارسی بگذارند که بدین «مختصر» سرفرود آورده‌اند. باری ازاین گونه فضلا البته نمی‌توان توقع داشت که درلغت‌نویسی قاعده‌یی واصلی‌راکه همهٔ جهان رعایت می کنند پیروی بنمایند. زیرا کیست که جرئت کندنوابغ عالم را به‌پیروی ازقوانین وادارد؟ علی‌الخصوص نوابغ عصرما را- که‌عدهٔ آنها خوشبختانه ازتعداد آدمهای عادی ومتوسط به‌مراتب بیشترست ودر حقیقت به‌اصطلاح اکثریت هم باآنهاست- نعوذبالله مگر می‌توان به‌رعایت قواعد وادار کرد؟ اما اگرازآدمهای فوق‌العاده نمی‌توان توقع داشت که قواعد واصول علمی عالم را پیروی کنند ازآدمهای‌عادی ومعمولی می‌توان‌انتظار داشت که دراین‌کارهم قواعدی واصولی به‌دست بیاورند وببینند سایراهل عالم در این امورچه‌کرده‌اند تاازاین راه تکلیف خودرا بهتر بفهمند وبدانند بافضلای نابغه وعلامه‌های پیر وجوان چه معامله باید کرد؟

باری، بنده بعضی ازاین قواعد واصول را جمع کرده‌ام وچون گمان دارم نشرقسمتی از آن یادداشتها برای جوانان ما ممکن است مفید باشد آنها را دراین مقاله به‌خدمت‌خوانندگان «یغما» تقدیم می کنم.

***

اما لغت‌نامه چیست؟ و جمع و تدوین لغت‌نامهٔ عام درست و صحیح و بی-

عیب ونقص چه‌قواعدی واصولی دارد؟ نخست ازجواب این مطلب شروع کنیم:

لغت‌نامه درواقع برحسب تعریف ارباب لغت عبارتست از مجموعه‌یی از لغات‌یك زبان که برحسب ترتیب الفبایی ویا ترتیب دیگرمنظم شده باشد ومشتمل باشد برمعانی آن لغات، وهمچنین گاه نیزمتضمن پاره‌ای اطلاعات ومعلومات‌دیگر درباب آن لغات است وممکن است این معانی واطلاعات به‌همان زبان لغت اصل ویا به‌زبان دیگرباشد. دربعضی موارد علاوه برمعانی لغات اطلاعات دیگـری را هم که راجع باشد به‌معانی لغات- مثل تلفظ کلمات یـا مترادفات یا اصطلاحات و امثال مناسب- درذیل لغات ضبط می کنند.

لغت‌نامه گاه اختصاص به‌مواد و مسائل خاصی پیدا می کند و در این حال کتاب لغت عبارت ازمجموعهٔ تعریفات واصطلاحات مربوط به‌یك علم خاص می‌شود. مثل اینکه لغت‌نامه راجع باشد به‌موسیقی یا طب یـا حقوق، یـا اختصاص داشته باشد به‌اشتقاق لغات و یا لهجه‌های محلی. لغت‌نامه‌هایی هست کـه شامل و محتوی اسامی بلاد واعلام جغرافیایی باشد از نوع معجم البلدان، و لغت‌نامه‌هایی نیزهست که محتوی بعضی لغات یك کتاب و تعیین مواضع بحث و ذکر آن لغات درکتاب باشد چنان که، دربعضی لغت‌نامه‌ها درذیل هر لغت عباراتی راکه لغت در آن عبارات استعمال شده است ثبت وضبط می کنند ودر برخی دیگرلغات مشکله و اصطلاحات خاصی راکه دریك کتاب یا یك موضوع وجـود داشته باشد جمع می کنند.

لغت‌نامه‌های قدیم غالباً فقط محتوی لغات و یا بعضی لغات خاص یك زبان می‌بوده‌اند. اماچون نام اشیاء واعلام و اماکن هم‌البته نوعی لغات هستند ومحتاج شرح وبسط توانند بود وحتی شایدگاه بیشتراز سایرلغات به‌شرح وتوضیح‌احتیاج داشته باشد اندك اندك لغت‌نویسان در توجه به‌ضبط لغات و اعلام اماکن نیز سعی ورزیده‌اند. دربعضی موارد کتابهایی اختصاص به‌ضبط و ذکراعلام و اسامی داده می‌شده است اما رفته‌رفته تعداد این‌گونه‌کتب به‌قدری زیاد شده است که از حیث مقدار و کمیت تعداد این‌گونه کتابها با کتب لغت رقابت هم کرده‌اند، و امروز کتب دقیق ومفصل درباب اعلام واماکن وطوایف و تراجم احوال هست.همچنین فهارس ولغت‌نامه‌هایی هم هست راجع به‌کتب‌مربوط به‌یك مملکت یایك‌موضوع

خاص، چنانکه لغت‌نامه‌هایی نیز راجع به‌بلاد و اماکن و جغرافیای عالم یا بعضی ممالك وحتی بلاد هم نوشته شده‌است. همچنین لغت‌نامه‌هایی درفلسفه یامخصوص علوم ریاضی یا تاریخ ادیان یا موسیقی یانقاشی وسایر شقوق و شعب علمی وذوقی تهیه و تدوین شده‌است. حتی در باب خرافات هم لغت‌نامه‌ها تدوین و تهیه‌گردیده است، و این لغت‌نامه‌ها غالباً دایرة‌المعارف (= انسیکلوپدی) به‌شمار می‌آیند.

دربعضی موارد لغت‌نامه‌ها جامع هردو جنبه می‌شوند یعنی هم به‌ضبط لغات و ذکر شواهد و اصطلاحات و امثال آنها عنایت می‌ورزند و هم به‌شرح و ضبط اسامی اعلام و اماکن و کتب و طوایف وفرق اهتمام می‌کنند. لغت‌نامهٔ دهخدا از این‌گونه است و در انگلیسی فرهنگ و دایرة‌المعارف قرن و کتاب لغت‌نامهٔ جدید فانك همین حال را دارند به‌طورکلی لغت‌نامه‌های عام اکنون تمایل خاصی پیدا کرده‌اندکه رفته رفته مشخصات لغت‌نامه‌های خاص را نیز درخود جمع بدارند و شامل شروح و تفصیلات لغت‌نامه‌های خاص نیز بشوند.

منشأ لغت‌نامه‌هایی از نوع نخست در اکثر زبانها وبین بیشتر اقوام عبارت بوده است از اقدام به‌ضبط وجمع لغات مشکل رایج در زبان یك قوم، البته به‌این اعتبار که آن لغات‌درزبان آن‌مردم نامأنوس وغریب بوده وازمآخذ والسنهٔ‌دیگر گرفته شده بوده است، یا به‌ندرت استعمال می‌شده و تداول زیادی نداشته است. لغت‌نامهٔ اسدی وشاید فرهنگ قطران هم ازاین گونه بوده است. در زبان انگلیسی‌هم وضع برهمین‌گونه بوده است، چنانکه ادوارد فیلیپس[1] که خواهرزادهٔ جان میلتون شاعر معروف انگلیسی است واز اقدم لغت‌نویسان انگلیسی بشمارست درلغت‌نامهٔ‌معروف خودکه به سال ۱۶۵۸ نوشته غرض خود را از تألیف آن لغت‌نامه چنین بیان می‌کند که می‌خواهد کتابش «مشتمل برشرح وبیان لغات و الفاظ دشواری که از السنهٔ دیگر مشتق و مأخوذ شده است باشد».

***

مدتهای مدید- چه دراروپا وچه درمشرق- کارلغت نویس ووظیفهٔ او عبارت بود از اینکه لغات والفاظی راکه دراستعمالات فصحا درکارست جمع وضبط کند وبرای

1– Edward Phillips

این کار لازم بود که لغات را سبک و سنگین بنماید و صحت و سقم قیاس از روی آنها و جواز یا عدم جواز استعمالشان را معلوم بدارد، و به این ترتیب کار لغت‌نویس گویی فقط این بود که لغت و زبان را در چهار دیوار ذوق و سلیقهٔ فصحا و ادبا محصور نگهدارد و از این رو مکرر محافل ادبی و آکادمیها و انجمنهای ادبی نیز که در قرون هفدهم و هجدهم در اروپا تشکیل بود هدف و غرض خود را تهذیب زبان می‌دانستند، و فصحا و ادبای مشرق هم مثل جاحظ و ابن اثیر نویسندگان را از استعمال الفاظ سوقه تحذیر می کرده‌اند و آن‌را مخل فصاحت و آفت کتابت می‌شمرده‌اند. آکادمی ایتالیا و آکادمی فرانسه هدف و نقشه‌یی که داشتند این بود که زبان را از طریق جمع و ضبط لغات از خطر فساد و تحریف و تبدیل و قلب که تصرفات عوام باشد بپیرایند. در انگلستان هم مقارن قرن هجدهم برای کسانی مانند سویفت و ادیسون و پوپ این فکر پیدا شد که زبان انگلیسی به‌نهایت حد توسعه و کمال خویش رسیده است و در آن دیگر تکامل واقع نخواهد شد و اگر در لغت‌نامه‌ها به‌ضبط و تحدید آنها اقدام نشود لغت انگلیسی دچار فساد و تحریف خواهد شد. کتابی که ساموبل جانسون در ۱۷۵۵ در دوجلد بزرگ تألیف کرد ظاهراً به‌همین منظور تألیف شد.

***

اولین اعتراض مؤثری که بر این شیوهٔ لغت‌نویسی در انگلستان به‌عمل آمد به‌وسیلهٔ دین ترنچ[۲] بود که به‌سال ۱۸۵۷ میلادی در خطابه‌یی تحت‌عنوان «بعضی نقایص کتب لغت انگلیسی موجود» در انجمن فقه‌اللغه و زبانشناسی[۳] قرائت نمود. در این خطابه وی چنین گفت که: «لغت‌نامه به‌آن معنی که در نظر من یگانه معنی درست و مقبول این کلمه تواند بود عبارت است از صورت و فهرست تمام لغات موجود... وظیفهٔ لغت‌نویس این نیست که لغتهای خوب زبان را انتخاب و جدا کند... وظیفهٔ او فقط همین است که تمام لغات زبان را جمع و مرتب نماید اعم از اینکه آن لغات خوب باشند یا بد و اعم از اینکه با ذوق او مناسب و موافق باشند یا نباشند...چون لغت‌نویس حکم مورخ لغت و زبان را دارد نه‌حکم نقاد زبان و لغت را.» به‌عبارت دیگر ترنچ معتقد بود که در جمع لغات نباید ارزش ادبی و ذوقی آن لغات را

2- Dean Trench 3- Philological Society

ملاك قرار داد بلكه بايد به‌ارزش علمی و لغوی محض آنها نظر داشت.

این نکته که درجمع لغت باید توجه به ارزش لغوی و ریشهٔ لغات داشت و خوب یا بد و فصیح یا غریب آنها را نباید در لغت‌نویسی ملاك قرار داد در زبان آلمانی نخست مورد توجه یاکوب[۴] و ویلهلم گریم[۵] واقع‌شد که لغت‌نامه‌یی برای زبان آلمان نوشتند و مجلد اول آن به‌سال ۱۸۵۴ میلادی انتشار یافت.

خلاصه، نظر و هدف کسانی که لغت‌نویسی را فقط از لحاظ علم‌اللغه صرف می‌نگریستند، این بود که لغت‌نامهٔ عام یك زبان فقط باید عبارت باشد از مجموعهٔ تمام لغات آن زبان، اعم از اینکه دارج و متداول باشد یا متروك و غریب باشد با ذکر تمام معانی و اصطلاحات ناشی از آنها. اما لغت‌نویس هرگز نباید جز بطور خفی وغیرمستقیم درصدد برآید که خواننده‌را به‌لغت «خوب» و «فصیح» رهنمونی کند و از لغات غریب و نامأنوس باز دارد.

***

درمورد زبانی که طی قرون متمادی تحول وتغییر یافته است و سابقه‌یی‌دراز دارد، تدوین لغت‌نامه، خاصه برای‌زبان دارج و رایج جدیدآن، البته‌اشکالش بیشترست. درچنین‌حالی نخست باید دوره‌یی راکه زبان جدید رایج درواقع‌از آن دوره آغاز می‌شود معلوم کرد، و تعیین آغاز و شروع دورهٔ جدید یك زبان سابقه‌دار تاریخی غالباً امری است قراردادی که از طریق توافق و مواضعه حاصل مـی‌شود و بس. بعلاوه هیچ لغت‌نامه‌یی نیست که جامع جمیع لغات یك زبان باشد و بتواند ادعا کند که تمام لغات و اصطلاحات آن زبان را ضبط و جمع نموده است. گذشته از اینها بسا لغات که در ادبیات یك زبان هست اما آنها را به هیچوجه نمی‌تـوان از لحاظ لغت‌نویسی جزء لغات آن‌زبان محسوب کرد و درلغت‌نامه‌های آن‌زبان ضبط نمود. لغات مغولی چندکه فی‌المثل در قصیدهٔ معروف پوربهاء جامی و در بعضی عبارات وصاف و جهانگشای آمده است از این‌گونه است کمااینکه جلال‌الممالك ایرج و بعضی گویندگان متأخر دیگر هم پاره‌یی از الفاظ و لغات زبان فرانسوی‌را درشعر فارسی آورده‌اند ودرنثر نیز، اما البته این لغات و عبارات را فارسی نمی-

4- Jakob 5- Wilhelm Grimm

توان شمرد و در لغت‌نامه‌های فارسی هم نمی‌توان ضبط کرد. عکس این قضیه هم هست که بسیاری لغات رایج در یك زبان که قطعاً در آن زبان اصلی است شاید در ادبیات نیامده باشد، اینها مسائلی است که لغت‌نویس امروز ـ درهر کجا باشد ـ با آن مواجه است و درحل آنها گذشته از دقت و خبرت، دلیری و همت نیز لازم است.

نکتهٔ دیگر نیز که لغت‌نویس از آن غافل نتواند بود آنست که لغت‌نامه‌نباید فقط عبارت از فهرست سادهٔ لغات باشد بلکه لازم است متضمن ضبط تاریخی و تحول در استعمال لغات هم باشد. البته از لحاظ ادبی آنچه بیشتر اهمیت دارد استعمال جاری و متداول کلمه است و آنچه در زبان انگلیسی استاندارد[۶] می گویند لغت‌نامه‌یی است که مبتنی بر بیان و ضبط استعمال جاری و متداول لغات باشد.

در تعریف و ضبط معانی لغات طریقه‌یی که نزد قدما غالباً معتبر بشمار می‌آمده است این بوده‌است که اول معانی خاص وصفی و اصلی لغات را ذکر بکنند و لغت را با آن معنی تفسیر و تعریف بنمایند آنگاه معانی مجازی را که هریك به‌سببی از اسباب برای آن لغت پیش‌آمده است معلوم بدارند و ضبط کنند. لیکن البته دراین شیوه هم شرط تحقیق این است که درکار ضبط معانی مجازی نیز ذکر وبیان آن معانی راکه وسایط مجاز درآنها کمتر بوده است وعلاقه بیشتر وروشنتر، مقدم بدارند و آنها راکه وسایط بیشتر و علاقهٔ کمتر دارند مؤخر نمایند و این ترتیب اگر درست و دقیق حفظ بشود ضبط تاریخی لغات و تحول معانی آنها را درطی قرون و ادوار بهتر و روشنتر بیان خواهد کرد. مع‌ذلك البته همه‌جا ودرهمهٔ لغات معانی مجازی به‌این‌ترتیب حاصل نشده است وبسا که یك معنی مجازی‌بعیدتر به‌مراتب زودتر از یك معنی مجازی اقرب وارد ادب شده است بنابراین درلغتنامه باید بدین نکته هم وقوف و شعور حاصل باشد و رعایت ترتیب علمی که امری «ذهنی» است ترتیب و قاعدهٔ تاریخی راکه امری «عینی» است مشوب ننماید. البته از لحاظ فقه‌اللغه و علم‌اشتقاق نیز توجه به‌این‌نکته لازم وضروریست ومحقق ضمن آنکه معلوم می کند معانی مجازی چگونه و با چه ترتیبی از معانی حقیقی و اصلی مشتق می‌شوند باید ملاحظهٔ این‌نکته راهم بکند که درهردوره‌یی کدام معانی‌مجازی

6– Standard

است که اصلا دیده نشده و معمول نگردیده است. همچنین لغت‌نویس ضمن آنکه شواهد و دلایل وجود و رواج لغتی را ذکر می کند باید شواهد را حتی‌المقدور از بین آثار تمام ادوار و قرون ذکر و ضبط کند تا نسب نامهٔ لغات معلوم باشد و لغات «بی‌پدر و مادر» به‌منزلهٔ لغات اصیل عریق تلقی نشوند ومعلوم باشد که هر لغت در ادوار مختلف چگونه‌ازمعانی تازهٔ مجازی انباشته و آکنده شده‌است وچه تغییرات و تحولاتی در آن پدید آمده است. گذشته از این وقتی لغتی منسوخ ومتروك است لغت‌نویس که ذکر آن را در ادبیات گذشته می بیند و به‌این‌بهانه آن را در لغت‌نامه ضبط می کند باید حتی‌المقدور معلوم کند که آن لغت تا چه وقتی حیات داشته و تاریخ وفاتش تقریباً کی بوده است و درواقع ازچه دوره‌ای است که دیگر می‌توان گفت آن لغت در زبان و یا درادبیات مذکور نیست و منسوخ ومتروك شده است. بدین‌ترتیب لغت‌نویس باید جمیع نکات و ملاحظاتی راکه به نحوی از انحاء با تاریخ حیات یك لغت ارتباط دارد ذکر و بیان نماید، و در ضبط معانی بطور کلی توجه به‌این‌امر داشته باشد که درمورد هرلغت آن‌گونه معانی راکه ازجهت‌تاریخی اصیلتر و قدیمترست در ذکر مقدم بدارد.

به‌هرحال اهمیت‌ذکر شواهد ازاین‌نظر هم بسیار زیادست که نقل این‌شواهد نقایصی راکه احیاناً درتعریف‌معانی لغات ممکن است پیش آمده باشد تدارك می‌کند و تغییرات مختصر و تفاوتهای جزئی راکه درادوار مختلف یا درآثارمتفاوت برای لغات روی داده است، یادمی‌دارد اگر مسامحتی در ذکر معانی‌برای نویسندهٔ لغت‌نامه پیش آمده است جبران می‌نماید.

ذکر ونقل شواهد از آثار «فصحا» البته این فایده را داردکه اگر از نسخ صحیح معتبر نقل شده باشد می‌توان مطمئن بود که ضبط صحیح واستعمال درست فصیح یك لغت چه بوده است اما اصرار دراین که شواهد فقط از اقوال فصحانقل شود فایده‌یی راکه از ذکر تحولات تاریخی لغات مورد انتظارست از بین می‌برد چون‌که آن‌دسته ازگویندگان و نویسندگان که آنها را نمی‌توان درجرگهٔ «فصحا» نام برد ممکن است لغت را درمعانی دیگر که به‌استعمال عامه نیز متکی بوده است به‌کار برده باشند و این استعمال خود ممکن است به تبعیت و تقلید آنها در بین

نویسندگان دیگر ادامه پیدا کرده باشد و لابد اگر لغت‌نویس فقط استعمال فصحارا ملاک قرار دهد از ضبط این‌گونه معانی غافل و محروم می‌ماند و البته دیگر نمی‌تواند منشأ و کیفیت تحولی را که درلغت یا درلغات زبان پیش آمده است با دقت و اطمینان دنبال نماید و کارش ناقص و ناتمام می‌ماند و از آن فایدهٔ مطلوب حاصل نمی‌گردد.

***

شواهد لغات درواقع برگه‌هایی است که بروجود و رواج لغات در دورهٔ ظهورآن شواهد دلالت دارد و درواقع تاریخ تحول لغات ومعانی آنها باید از طریق جمع ونقل شواهد بیان شود. دراین صورت پیداست که درنقل این‌شواهد فقط به‌استعمال فصحا اتکا نمی‌توان کرد. استعمال عامه را نیز باید ملاحظه نمود نهایت آنکه حداعلای وسواس و دقت محققانه را باید به‌کار برد تا لغات مصحف ومعانی غلط ضبط نشود و اگر لغتی نزد عامه تحریف یافته و با قلب و ابدال رواج یافته است صورتهای تحریفی وابدالی را صورت اصلی و واقعی کلمه‌گمان نبرند. وتصرفاتی راکه عامه شایددرمعانی یا لغات کرده باشند اعم از اینکه آن تصرفات درادبیات‌هم وارد شده باشد یا وارد نشده باشد باید قطعاً و حتماً ذکر شود، چون وجـود این تصرفات البته دورهٔ تازه‌ای را درتاریخ لغت ایجاد می‌کند و بساکه همین تصرفات درآینده منشأ تحولاتی در لغت بشود. از این‌رو لغت‌نویس نباید فراموش کندکه ذکر این تصرفات برای تاریخ لغت لازم است و عدم ذکر آنها لطمه‌یی به‌کار علم در آینده خواهد زد و بنابراین مصلحت آیندهٔ علم را باید در ضبط آن تصرفـات کوتاهی نکرد.

باری در ضبط معانی و ذکر شواهد باید لغت‌نویس تـوجه داشته باشدکـه قدیمترین موارد استعمال لغات را در زبان نقل کند و اگر لغت متروك و منسوخ شده است آخرین مورد استعمال‌آن را نیزنقل وبیان بنماید. همچنین درمورد لغاتی که به‌سبب ندرت استعمال یا ابهام معنی ویا به‌جهات دیگر اهمیتی دارند باید سعی کند نحوهٔ استعمال آنهارا درطی ادوار وقرون متوالی ازطریق نقل‌شواهد ومدارك نقل و ضبط بنماید. به‌هرحال هرجا شاهدی درمعنایی باشدکه از جهت تاریخ لغت

اهمیت خاصی دارد باید آن شاهد را حتماً و قطعاً ذکر کرد خواه آن شاهد از استعمالات فصحا باشد و خواه از یك قباله یا یك سنگ قبر یا یك دفتر یادداشت یا روزنامه نقل شده باشد. و البته اگر آن معنی و استعمال هم در استعمال فصحا باشد هم در آثار غیرفصحا اقتضای ذوق‌سلیم آن است که وقتی دراین‌مورد پای انتخاب به‌میان آید باید آن شاهدی را که دراستعمال فصحا آمده است انتخاب و اختیار کرد.

***

نکتهٔ دیگری که امروز در لغت نویسی بدان اهمیت بسیار می‌دهند، موضوع ریشه و اشتقاق لغات و کلمات است. این توجه و اهمیت تا اندازه‌یی به‌سبب وسعت و ترقی روزافزون علم اشتقاق و فقه‌اللغه پیش آمده است اما سبب عمده‌اش این است که تاریخ یك لغت را به درستی نمی‌توان دانست الا که نخست ریشه و اصل آن را بدانیم و معلوم کنیم این لغت اصلا از چه لغتی مشتق شده و مبدء اشتقاق آن چه بوده است؟ زیرا شناخت ریشه و اشتقاق یك لغت که اروپاییها اتیمولوژی می گویند در واقع بیان تاریخ و سرگذشت دورهٔ ما قبل تاریخ آن است یعنی تاریخ لغت را در دوره‌یی که هنوز آن لغت وارد قلمرو ادبیات نشده است و به‌اصطلاح در دورهٔ ماقبل تاریخ خود سیر می کند بیان می‌نماید و بنابراین تحقیق در ریشه و اشتقاق لغت عبارتست از توسعهٔ دامنهٔ تحقیق در تاریخ لغت و جستجوی بیشتر و کاوش دقیقتر و مفصلتر در حیات تاریخی آن و از این‌رو تاریخ استعمال یك لغت وقتی بطور درست ودقیق معلوم است که انسان مطمئن باشد از روی موازین درست‌علمی ریشه و اصل آن را هم می‌داند و می‌داند از چه لغتی ناشی شده است و باکدام لغت قرابت و پیوند دارد و مبدأ اشتقاق آن چه بوده است؟ بعلاوه علم اشتقاق و تحقیق ریشهٔ لغات تنها وسیله‌یی است که لغت‌نویس به‌کمك آن می‌تواند تحقیق کند که بین لغات مختلف مشابه چه نوع رابطه‌یی برقرار است و لغاتی که املاء و تلفظ آنها یکی است سبب اختلاف آنها درمعنی چیست؟ وبدین‌وجه ریشه و اشتقاق لغت برای لغت نویس این فایده را دارد که اساس خانوادهٔ لغات و شجرةالنسب درست‌وصحیح آنها را معلوم می کند وزمینه وپایهٔ هرگونه تحقیقی را درباب تاریخ لغت ممهد و مرتب می‌سازد. بعلاوه تحقیق درعلل واسباب‌اختلافات و تغییراتی‌هم

که درزمینهٔ تلفظ لغات درطی ادوار روی‌داده‌است مثل ابدال وتحریف وتصحیف قطعاً از طریق ریشه‌شناسی و وجه اشتقاق حاصل می‌شودکه سابقهٔ لغات را البته از آنجا باید تحقیق کرد و تغییرات و تصحیفات لغات هم ریشه‌شان همه از آنجاست.

این شرایط واحوال از لوازم لغت‌نامه‌هایی است که غرض وهدف آنها فقط ضبط لغات و معانی است. اما در لغت‌نامه‌هایی که از نوع دایرةالمعارف بشمارند این‌کار اگر قابل اجرا باشد طول و تفصیل بسیار دارد. براین‌گونه دایرةالمعارفها این ایراد واردست که به‌اصطلاح «دورگه» به‌نظر می‌آیند: نه‌لغت‌نامهٔ صرف هستند نه‌دایرةالمعارف محض، و چون مخلوطی می‌نمایند از دو نوع مجزی و مستقل که بکلی با یکدیگر تفاوت دارند. جوابی که به‌این ایراد داده‌اند این‌است که لغت‌نامه‌هایی از نوع دایرةالمعارف این فایده را هم دارند که بعضی لغات را نیزکه جز با شرح و تفصیل و جز با بیان تاریخ دقیق استعمال آنها نمی‌توان توضیح داد تنها در این‌گونه لغت‌نامه‌هاست که می‌توان روشن نمود.

***

لغت‌نویسی درضمن عمل البته مواجه با دشواری‌هایی شده است که حل آنها بیشتر برمقتضیات و حوایج عملی مبتنی بوده است و در واقع همین دشواریها موجب پیدایش انواع لغت‌نامه شده است. به‌هرحال چنان‌که مکرر گفته آمد مسلم‌است که سالمترین و مطمئنترین طریقهٔ تدوین و جمع لغات هرزبان و دقیقترین طرز تحقیق درتاریخ تحول واستعمال لغات آن زبان عبارت از این است که‌کار تدوین وتحقیق لغت متکی‌باشد برشواهدی ازآثار مکتوب آن زبان. نهایت‌اینکه هم باید این‌آثار مکتوب از نسخ مصحح معتبر نقل شده باشد وهم اینکه درنقل به‌استعمالات فصحا اکتفا نشود و درتحقیق و جمع شواهد وضبط وتعریف معانی و مجازات‌هم نهایت درجهٔ دقت و حد اعلای استقراء و استقصاء منطقی به‌عمل آید و شواهد و نمونه‌ها از تمام اقسام و انواع و از جمیع ادوار و اعصار ذکر شود تا تمام لغات و تمام معانی آنها و تمام اشکال و صور لغات را که در یك زبان هست در لغت‌نامه بتوان ضبط و تدوین نمود و جمیع مبانی و اصول لغات زبان را مدون و معلوم ساخت. البته برای جمع ونقل جمیع این شواهد باید تمام اقسام وانواع مکتوب‌را از کتب

نظم و نثر و لغت و اسناد و قباله‌ها و کتیبه‌ها و مهر و سکه جمع و مرتب کرد و از آنها با نهایت دقت استفاده کرد و شواهد و امثال مناسب مفید دقیق معتبر از آنها نقل نمود مخصوصاً از اهمیت امثال عامیانه در این باب نباید غافل بود چون امثال بطور کلی ثابت‌ترین و دقیقترین شواهدند و در استعمالات متوالی کمتر دستخوش تحریف و تصرف می‌شوند و اگر از کتب غیر مصحح و نامعتبر نقل نشده باشند درتدوین و جمع شواهد می توان به آنها نهایت درجه اعتماد داشت.

***

البته این اندازه دقت و جامعیت کاریست که در حوصلهٔ یك تن نیست و ازحد طاقت یك محقق، هرقدر نیز پرطاقت وپرحوصله ودقیق وعلامه باشد، بیرون است، هرچند آن محقق کسی مانند جانسون[7] یالیتره[8] و حتی مرحوم دهخدای «علامهٔ بزرگوار» خودمان باشد. چنانکه هرچند جانسون و لیتره هم باآنکه در لغت‌نامه‌های خویش چندان از دستیاران دیگر استفاده نکرده‌اند کاری کرده‌اند که در نهایت اتقان است مع‌ذلك تمام وجامع نیست و نمی‌توان توقع داشت که یك تن بتواند یك تنه کاری‌را که حقاً دقت وهمکاری دسته‌جمعی وعده‌یی‌را لازم دارد انجام‌بدهد. چون، نه فقط جمع و نقل شواهد و لغات و معانی و اشتقاقات کاریست که جز با اهتمام عده‌یی کثیر از نخبهٔ اهل فضل امکان ندارد بلکه چون در لغت‌نامه‌های عام لغات خاص هم به‌کثرت می آید و امروز ممکن نیست که یك تن در جمیع شعب معارف از عقلی و نقلی و علوم اوایل و اواخر و معارف دینی و یقینی هرچه هست تبحر و تسلط تام وتمام داشته باشد لازم است در تألیف وتدوین چنین لغت‌نامه‌هایی ازاشخاص مختلف ومتعدد که هرکدام دریکی یا بعضی ازین‌علوم خبرت و بصیرت کافی دارند استفاده و استمداد بشود و به هرحال امروز تألیف و تدوین لغت‌نامه ازکارهایی است که همکاری و تعاون و معاضدت دسته جمعی فضلا واقعی را لازم دارد و از عهدهٔ یك‌تن و حتی چندتن معدود محدود مجهول برنمی‌آید.

***

کاملترین لغت‌نامه‌یی که با این اصول ومبادی اکنون‌تدوین وتنظیم شده‌است فرهنگ

7– Johnson 8– E. Littré

جدید انگلیسی آکسفورد[9] است که در حقیقت برروی مبانی و اصولی که ترنچ پیشنهاد کرده است به‌تألیف و تدوین آن اهتمام شده است ودر تدوین آن، بنا را براین گذاشته‌اندکه از قرن دوازدهم میلادی به بعد هرلغتی که در زبان انگلیسی متداول بوده است ضبط کنند و لغاتی راکه قبل‌از این تاریخ متروك و مهجور شده است ترك نمایند. و این کتاب از امهات کتب لغت عالم است و در تدوین و جمع شواهد آن بیش‌از دوهزار تن از خوانندگان کتب شرکت کرده‌اند و از آثار قریب پانصد تن از نویسندگان انگلیسی در جمع و نقل لغات استفاده نموده‌اند و مدت بسیار مدیدی در جمع و نقل و تألیف و تدوین آن صرف کرده‌اند چنانکه قسمت اول آن در ۱۸۸۴ نشر یافته و اتمام آن در ده مجلد بزرگ در ۱۹۲۸ بوده است و بطور کلی می‌توان گفت این کتاب از مهمترین آثار تحقیقی لغوی در بین‌تمام السنهٔ عالم است و شیوهٔ کار آن اکنون بهترین سرمشق برای هرمؤسسه‌یی خواهدبود که می‌خواهد به‌تدوین و تألیف لغت‌نامهٔ دقیق تاریخی یك زبان اقدام کند.

***

از لغت‌نامه‌های عام عالم اولین کتابی که درتدوین آن از طریق اصول دقیق علمی به جمع‌لغت پرداخته شد کتاب لغت‌نامهٔ آلمانی برادران گریم است موسوم به لغت‌نامهٔزبان‌آلمانی[10] که درعهد آنها بکلی تازگی داشته است وبا آنکه قبل‌از آنها فضلایی مانند لایب‌نیتس و دیگران هم ضرورت تألیف چنین لغت‌نامه‌یی را تأیید کرده بودند این کتاب برادران‌گریم اولین تألیف دقیق علمی دراین باب بوده‌است واین دو برادردرطی آن سعی کرده‌اند ضمن بیان‌تعریف‌واشتقاق لغات به‌ذکرشواهد و تاریخ آن لغات نیز بپردازند. اماکتاب لغت معروف لیتره که عنوانش لغت‌نامهٔ زبان فرانسوی یا فرهنگ زبان فرانسوی[11] است. البته تابه‌این‌اندازه دقت وجامعیت ندارد و به‌هرحال از حیث اعتبار علمی به پای لغت گریم و لغت آکسفورد نمی‌رسد. امتیاز این‌کتاب لیتره آن است که در آن برای هرلغت اول معنی نخستین حقیقی اصلی را ذکر می کند و سپس معانی مجازی یا غیر مجازی دیگر آن لغت را نه

9- *Oxford New English Dictionary, On Historical Principles,* founded mainly *on the Materials* Collected by the Philological Society.
10- *Deutxcehes wörterbuch*
11- *Dictionnaire de la langue française*

بەترتیب اشتقاق تاریخی بلکه بەترتیب منطقی وعلمی الاهم فالاهم که درنقل مجازات بەنظر لیتره اصح می‌رسیده است نقل می کند و درنقل شواهد نیز همەجا ترتیب و اندازهٔ واحدمراعات نشده‌است- دربعضی موارد شواهد مفصلتر آمده‌است در بعضی موارد مختصرتر. بطورکلی شاید در اروپا لغت‌نامەیی به این وسعت و جامعیت که کار یك تن باشد تألیف و تدوین نشده است و در هرصورت بی‌شك از مهمترین کتب لغت محسوب می‌شود.

***

این گونه لغت‌نامەهای عام به سبب جامعیت و تفصیلی که دارند غالباً در تداول بین مردم و رفع حوایج ضروری و فوری چندان مفید نیستند بـه همین سبب این فکر برای بسیاری ازعلمای لغت پیش آمده که درتدوین لغت‌نامەهای کوتاەتر نیز اهتمام کنند و این گونه لغت نامەها که خلاصهٔ لغتهای عام باشند شرط تألیف آنها دقت در تلخیص و نقل تمام معانی لغات است و کاری است ظریف و دقیق که از جهت علمی اهمیت زیاد ندارد اما ازجهت عملی بەسبب فوایدی که از آنها توقع می‌رود مورد اعتنای تمام است. لیکن قواعد خاص ومبادی مخصوصی ندارد الادقت تام و تمام و بحث درین گونه لغت‌نامەها دراین مقاله موردتوجه ما نیست.

***

در باب شیوهٔ لغت‌نویسی فرنگیها بعضی نکات را برشمردم که امروز نیز پارەیی از آنها درخور پیروی است. راجع بەلغت‌نویسی زبان‌عربی نیز که مخصوصاً ایرانیها از قدیم در جمع آن اهتمام کرده‌اند در این‌جا حاجت گفتار نیست. شیوهٔ کار آنها بر کسانی که با ادب عربی آشنایی دارند روشن‌است. اما شیوهٔ کار لغت‌نویسان‌قدیم زبان فارسی خودمـان چه بوده است؟ اسدی ظاهراً دیوانهای شعرا را مطالعه می‌کرده و لغات نادر و مشکل و قابل‌توجه آنها را یادداشت می کرده است. وی گاه چند لغت مختلف را پی‌درپی از یك شاعر به شاهد آورده و گاه ابیات متوالی و مختلف یك‌شاعر را بەعنوان مثال ذکر کرده‌است. یك‌جا بعداز حرف «ش» حروف ص ض ط ظ ع را در عنوان می نویسد و بلافاصله یادآوری می کند که «ذر دیوان شعرا طلب کردیم و درین‌حروفات هیچ لغتی نبود. تا مطالعان حمل بر کاهلی مصنف

نکنند.» از این قراین شیوهٔ کار او را تا حدی می‌توان به‌دست آورد: استخراج و اخذ لغات از دیوانها. شاید به بعضی کتب لغت هم که پیش از او تألیف شده بود مراجعه می‌کرده است. معانی لغات را نیز ظاهراً از راه استنباط و حدس و ظن بیان می‌کرده و از مطالعهٔ لغت او شواهد بسیار برای این گمان می‌توان یافت.

دربارهٔ اسلوب کار سایر لغت‌نویسان نیز بعضی اطلاعات به‌دست هست. اما از آنها برمی‌آید که در جمع لغت بنای آنها بر تلفیق کتب سابقین و در بیان معنی شیوهٔ کارشان مبتنی بر استنباط از شواهد بوده است. بعضی از لغت‌نویسان در مقدمهٔ کتب خویش کتب سابقین را نقد کرده‌اند چنان که رشیدی اشتباهات فرهنگ سروری و فرهنگ جهانگیری را یاد کرده است، و مؤلف انجمن آرای ناصری تصحیف‌خوانیهای صاحب جهانگیری و مؤلف برهان را در مقدمهٔ کتاب خویش انتقاد کرده است. اما با این همه خود این منتقدان هم در عمل گرفتار وهم وخطا می‌شده‌اند. علت عمدهٔ وهم و خبط آنها پیروی مطلق از متون لغت قدیم است. غالب این لغتها تلخیص و تهذیب لغتهای دیگرست. فی‌المثل سروری بنایش براین بوده است که از تلفیق و تطبیق چند لغت‌نامهٔ مختلف که در دست داشته است نسخه‌یی جامع و مهذب درست کند که «مکررات و لغات عربی و لغات مشهورهٔ سهل را» از آن حذف نماید و «براکثر لغات مستشهدات از اشعار اکابر» بنویسد. چنانکه مؤلف برهان قاطع هم برحسب آنچه در مقدمهٔ کتاب خویش گفته است می‌خواسته است مندرجات کتب لغت موجود را «به‌طریق ایجاز» و «به‌اسقاط شواهد» بنویسد و در واقع کار او نیز غالباً تلفیق و تهذیبی است از کتابهای لغت موجود. لغت معروف آنندراج در حقیقت چیزی جز مجموعهٔ لغات دیگر نیست. وقتی حاصل کار این عده از لغت‌نویسان سلف تا این حد مختصر و ناقص و آگنده از اشتباه است پیداست که تقلید از این شیوه ــ در زمان ما ــ تا چه حد از شیوهٔ تحقیق به‌دور است.

***

تعداد کتابهای لغت در زبان فارسی البته کم نیست. بیشتر آنها در خارج از ایران مثل بلاد هند و عثمانی قدیم تألیف یافته است. در بعضی فقط نظر به‌جمع و تدوین نوادر لغات و مخصوصاً لغات شعری بوده است. هیچ یك از آنها مشتمل بر تمام لغات یك یا چند کتاب نیست و در غالب آنها تمام معانی یك لغت هم ضبط نشده

است. تصحیف خوانی و تصحیح قیاسی و حدس و استنباط عیب عمدهٔ شایع بین آنهاست. صرف‌نظر از لغت‌فرس‌اسدی که هنوز نسخهٔ مصحح دقیقی از آن چاپ‌نشده است و از صحاح‌الفرس که باید منتظر طبع آن بود مهمترین این کتب فرهنگ جهانگیری و سروری و برهان قاطع و فرهنگ رشیدی است. در آنها نیز مثل سایر کتب لغت تصحیف و غلط بقدری فراوان است که خواننده را مردد و مأیوس می کند.

بسیاری از این لغت‌نامه‌ها چنان که گفتیم رونویسهایی هستند از فرهنگهای قدیمتر. فی‌المثل برهان‌قاطع ورشیدی در غالب‌مطالب فرهنگ جهانگیری و مجمع‌الفرس سروری را نقل کرده‌اند. سروری و جهانگیری هم خودشان از لغات قدیمتر استفاده کرده‌اند. برهان جامع تا حدی تهذیب و تلخیصی است از برهان‌قاطع، انجمن‌آرای ناصری هم تلفیقی است از این‌همه. چنان که غیاث‌اللغات و آنندراج هم مجموعه‌هایی از همان لغت‌نامه‌ها هستند. در این رونویسها نه‌فقط مطالب صحیح نقل می‌شده است بلکه اغلاط و مسامحات هم غالباً بی‌تحقیق نقل می‌شده است. تصحیف‌خوانی و بیدقتی در استنباط معانی هم برین معایب مزید شده است. در صحت نقل نیز البته دقتی نداشته‌اند. چنان که هم تلفظ لغات را مکرر غلط نقل کرده‌اند هم معانی را. لغاتی که از ریشهٔ یونانی یا سریانی یا لاتینی و یا حتی پهلوی بوده است خاصه آنچه با اعلام یا اماکن ارتباط داشته است در این فرهنگها غالباً غلط خوانده شده و یا غلط تفسیر شده است. این البته سهلست پیر آنها هم از این اشتباهات مصون نمی‌توانسته‌است بماند. ابن‌سینا اخیلس را نام‌اسب فرض کرده‌است و امثال فردوسی درفهم اشتقاقات اشتباه داشته‌اند. ازعیوب عمدهٔ این فرهنگها یکی تصحیف‌خوانی است. غالباً هم لفظ را تصحیف کرده‌اند و هم در بعضی موارد معنی را. فی‌المثل «مارچوبه» را مؤلف جهانگیری به‌تصحیف «تارچوبه» خوانده و «ناگاج» را که لفظی است در «ناگاه» به‌تصحیف «تاکاج» ضبط کرده است و «سه‌خواهر» را که نام «بنات‌النعش» است «سجاهر» خوانده است و اینها نمونهٔ تصحیفات در لفظ است. در ضبط معنی نیز گاه تصحیف کرده‌اند. فی‌المثل معنی استقصا برای لفظ آمار از معنی اصلی آن که شمار و حساب است ناشی شده است و درست است اما این معنی را شمس فخری به‌تصحیف استسقا خوانده و آن را به‌معنی مرض استسقاء آورده است و برای آن هم شاهد ساخته است و لفظ کخ را که در برهان به‌معنی کرم یا «کرمی» است مؤلف

فرهنگ رشیدی به‌تصحیف گرمی یعنی حرارت خوانده است و آن را به همین معنی نیز آورده است [۱۳۲/۲]. این نمونه‌ایست از تصحیف در معنی که شواهد بسیار دیگرمی‌توان برای آن در فرهنگها یافت. بهرحال هریك ازاین تصحیف خوانیها که یك لغت‌نویس بدان دچار آمده دیگران هم عیناً آن را نقل و تقلید کرده‌اند...

خط فارسی بیشك ازاسباب رواج تصحیف والتباس درامرلغت بوده‌است. لغات متعددمتشابه که‌درفرهنگهای فارسی‌ضبط شده‌است بساکه‌صورتها وتصحیفات گونه‌گون ازیك لغت بوده‌اند. چنانکه لفظ آزفنداك راکه به‌معنی قوس قزح‌است به‌صورتهای اژفنداك و آفنداك، و لغت آییژ را کـه به‌معنی شرارهٔ آتش است‌به‌ـ صورتهـای. ابیز، اثیژ، آبید، ابید، آیژوآبیرـ تصحیف و ضبط کـرده‌اند و لفظ برروشنان به‌معنی گرویدگان را به‌صورتهای: بروشان، پروسنان، ورشنان برـ فروشان، برپروشان پرپروشان تصحیف نموده‌اند. عیب دیگرفرهنگهای مااشتمال آنها براستنباطات بی‌اساس است که مؤلفین ازتأمل سطحی در ظواهراشعارومتون کرده‌اند. فی‌المثل نام کارآسی را در بعضی متون دیده‌اند که غالباً ذکـر نام او با خواندن می‌آمده است پنداشته‌اند... «نام جانورکی است که آواز حـزین دارد و بعضی‌گویند مرغی است خوش‌آواز» (برهان) حال‌آنکه نام یك قصه‌گوی‌وراوی بوده است که در دربار سلطان محمود داستان هـزار افسان و کارنامهٔ شاهان قدیم می‌خوانده است. همچنین ازتعبیرهیکل بستن که درین بیت شاهنامه راجع بدورهٔ عزلت لهراسب دیده‌اند:

در آن خانه‌شد شاه یزدان‌پرست — فرود آمد آنجا و هیکل به‌بست

چنین استنباط کرده‌اند کـه «هیکل بستن یعنی مـردن» (برهان،رشیدی)، و استنباط ایـن معنی از آن شعـر بکلی نادرست است همچنین از بعضی مواضـع شاهنامه‌که نریمان را ازکریمان خوانده به‌اشتباه افتاده‌اند وکریمان را نام جد دوم زال و پدر نریمان شمرده‌اند (برهان‌ورشیدی) این گونه استنباطهای سطحی غالب فرهنگها را بی‌اعتبار ساخته است.

اشتقاقات مضحك و غریب نیز از همین استنباطهای بی‌اساس و عجولانه بـرخاسته است. از همین شیوه کارست کـه آبسکون را مـرکب ازآب و سکون (برهان) وآفتاب را به‌معنی آفت آب (برهان) دانسته‌اند.

عیب دیگر آنست که در تعریف لغات بیدقتی و تقصیر کرده‌اند. بعضی لغات را تعریف بسیار اجمالی کرده‌اند چنان که از آن تعریف هیچ معرفتی حاصل نمی‌آید. فی‌المثل در لفظ «کروخ» برهان می‌نویسد «بضم اول وثانی وسکون ثالث و خای نقطه‌دار نام قریه‌ایست از قرای عالم» (ماشاءالله از این تحقیق!) دربارهٔ کلمهٔ «اسماعیلی» غیاث‌اللغات به‌نقل از لطایف‌اللغات می‌نویسد «اسماعیلی به‌معنی قربانی و نام طایفهٔ گمراه که آلت اسب را پرستش می کنند.» این تعریفی است که از اسماعیلی کرده‌اند!

نام بسیاری گلها و گیاه‌ها و ادویه و آلات موسیقی واسباب خانه در فرهنگها نیامده واز آن میان نیز آنچه احیاناً آمده است تعریف درست روشنی ندارد. غالباً به‌بهانهٔ مشهور بودن از تعریف آنها غافل مانده‌اند. فی‌المثل راجع به «چنگ» می‌نویسند «نام سازیست مشهور» و راجع به‌چنار می گویند «درختی باشد مشهور» راجع به «نازو» می گویند «نوعی از طیور باشد» وراجع به‌مالیا گویند «درختی است باریك و دراز که از چوب آن درخت نیزه و تیرسازند» راجع به‌یاسمن می‌نویسند «نام گلی است معروف»، وپیداست که از این تعریفها هیچ گونه معرفت درست به‌معنی واقعی دقیق این گونه لغات نمی‌توان یافت. بعضی کلمات نیزدر فرهنگهاضبط شده است که صورت ومعنی آنها ذهن را قانع نمی کند و برای شك و تردید مجال می گذارد. فی‌المثل درباب کلمهٔ «فوب» جای شك است که آیا همان «فوت» که به‌معنی باد دهان وآنچه آن را دمیدن می‌خوانند بکارمی‌رود نیست؟ وراجع به‌لفظ «بویه» به‌معنی خواهش و آرزو تردیدست که اصل آن همین است یا آنچه «یوبه» خوانده می‌شود ودر فرهنگها نیزضبط است با این‌همه نه کلمهٔ «فوت» متداول بین عامه را می‌توان تصحیف «فوب» دانست نه‌وجود لفظ «بویه» و «بوی» رادرمعنی خواهش وآرزو می‌شود انکار کرد. داوری درباب اصل این الفاظ- مادام که‌شواهد بسیار و بیشتر در متون مصحح معتبر مضبوط کهن برای آنها به‌دست نیامده باشد- دشوارست و اگرصورت «فوب» و «بویه» تصحیفهایی باشد از «فوت» و «یوبه» باید قبول کرد که این تصحیف از خیلی پیش روی داده باشد چنان که لفظ «یان» هم که در فرهنگها به‌معنی هذیان آورده‌اند و مؤلف آنندراج از ناچاری آن را «معجم» لفظ هدیان پنداشته‌است اگر تصحیف یاف ویافه (= یاوه) وناشی ازغلط خواندن

صورت مکتوب آن لفظ در نظیر شعر ذیل:

با هنر تو همه هنرها بیکار　　　　با سخن توهمه سخن‌ها یافست

نباشد وجود آن مایهٔ شك و تردید تواند بود و در هرحال وجود بعضی از این گونه لغات در لغتنامه‌های موجود از مواردیست که اعتماد براین فرهنگها را ضعیف و متزلزل می کند چنان که وجود تعداد زیادی لغات «دساتیر» وهمچنین مقداری لغات «هزوارش» یا به‌اصطلاح «لغات زند و پازند» در اغلب این فرهنگها نیز عیب عمده‌ایست. خاصه که درقرون اخیر بعضی گویندگان مثل شیبانی و هدایت وفرصت ومیرزا آقاخان کرمانی را باستعمال آنها رهنمونی کرده است و مخصوصاً ادیب‌الممالك فراهانی راکه بیچاره دساتیردانی را فنی وهنری شمرده است.

***

با این فرهنگها که از اغلاط و نقایص و تصحیفات مشحون است و با این متون بسیار که هنوز چاپهای صحیح انتقادی از آنها منتشر نشده است کسی که امروز بخواهد برای زبان فارسی کتاب لغت بنویسد کاری بس دشوار در پیش دارد. مطمئنترین راهها آن است که فرهنگها را با تمام تصحیفات و اشتباهاتشان کنار بگذارد و به‌استقراء متون بپردازد. البته نخست باید از متونی شروع کرد که نسخ معتبر با چاپهای دقیق انتقادی از آنها دردست است. تمام لغات این متون را کلمه به کلمه باید استخراج کرد ومعانی آنها را از تأمل دراستعمال و تداولشان استنباط نمود. معانی مجازی را از معانی حقیقی باید تفکیك کرد. تطور معانی و تحول صورت الفاظ راکه در طی قرون پیش آمده است ضبط کرد. ترکیبات و تغییرات مختلف آنها را یادداشت نمود. سعی باید کرد که در متون مشهور هیچ لغت و هیچ معنایی ازضبط قلم نیفتد. پس از آن به‌استقراء متون دیگر- متونی که ازحیث شهرت وقبول درعداد متون درجهٔ اول نیستند - پرداخت واین کار را چندان دنبال کرد که هیچ لغت وهیچ معنایی فوت نشود. پیداست که تحقیق این خیال، هم‌مدت و فرصت می‌خواهد، هم دستگاه مخصوص و بودجهٔ معین و هم تا حدی در گرو تحصیل متون ونشرطبعهای انتقادی از آنهاست. مع‌ذلك شروع کار جرئت و همت می‌خواهد ومی‌توان آن را از مرحله‌یی مختصرو ساده آغاز کرد. می‌توان آن‌را از

مرحلەیی مختصرو ساده آغاز کرد. می توان ده بیست جلد کتاب معتبر فارسی از قبیل شاهنامه و تفسیرطبری و تاریخ بلعمی و تاریخ بیهقی و قابوسنامه و کلیله و دمنه و ویس و رامین و خمسهٔ نظامی ودیوان خاقانی وسیاست نامه وجوامع الحکایات عوفی وجهانگشای جوینی و مثنوی مولوی و کلیات سعدی و دیوان حافظ و تذکرة الاولیاء عطار و عالم آرای عباسی وجهانگشای نادری ومنشآت قائم مقام و ترجمهٔ حاجی بابا ومجموعهٔ آثار ملکم خان وامثال آنها را از روی نسخ صحیح معتبر مأخذ قرارداد و تمام لغات وشواهد آنها را - اعم از معروف یا غیرمعروف - استخراج نمود و تحول معانی و تطور صور آنها را در طی قرون بررسی کرد. و بعد از آن با دستور و نقشەیی معین و مرتب تدریجاً درهرچندسال که طبع تازەیی از کتاب حاضرمی شود ده جلد دیگررا بەهمان قرار استقراء نمود و بردائرهٔ لغات وشواهد بقدر ضرورت افزود تا آنکـه بعد از چندین چاپ که فی المثل درطی یك قرن یا کمتر- برحسب ظروف و معدات - طول خواهد کشیدلغت جامعی از آن گونه که تمام یااکثرالفاظ و ترکیبات زبان فارسی‌را مشتمل باشد جمع وتدوین شود وپیداست که این کار اگربی ترتیب و بی نقشەصورت گیرد ودر انتخاب متون، نسخ معتبرموثق مأخذ واقع نشود هرگزنتیجهٔ مطلوب و مطمئن از آن حاصل نخواهد شد و در چاپهای اول این چنین کتابی هم اگر لغات و ترکیبات آن کتابها که متن صحیح انتقادی یا نسخهٔ خطی موثق معتبراز آنها در دست نیست بەقید ضبط درنمی آید باری اینقدر هست که دیگر تصحیف وغلط در آن راه نمی‌یابدواشتباهات گذشتگان همچنان نقل و تکرارنمی‌شود. بعلاوەاستنباط معانی از شواهد متون البته کارآسانی نیست لیکن چون برروش دقیق علمـی و برمقابلهٔ متون صحیح و مقایسه وتطبیق با شواهد متعدد مختلف مبتنی است قطعاً مطمئنترو مفیدتراز آنست که استنباطهای سطحی عجولانهٔ لغت‌نویسان قدیم را-که کارشان براستقراءِ دقیق مبتنی نبوده است- مأخذگیریم وضبط آنها را بەمنزلهٔ ملاك معتبرتلقی نماییم.

***

تا نخست تمام لغات مندرج در متون مهم فارسی، بەاین شیوه و با این دقت،جمع و ضبط نشود هیچ لغت‌نامهٔ دقیق معتبری نمی‌توان تهیه کرد. نەلغت‌نامهٔ مختصر «جیبی» و «مدرسی» برای شاگردان مـدارس و نه لغت‌نامهٔ مفصل جامعی که مثل

یك دائرةالمعارف باشد. درست است که رعایت این شیوه هم کار آسانی نیست ولیکن هرسعی و جهدی که بدون رعایت این قاعده دراین باب مبذول شود هدر و بیحاصلست و درخور اعتماد نیست.

آبان ماه ۱۳۴۱

نفوذ در دنیای شاهنامه[1]

وقتی از شاهنامه صحبت در میان‌می آید آنچه مورد بحث و داوری است یك کتاب یایك شاعر نیست. یك‌ملت، یك فرهنگ، ویك‌دنیاست. درین دنیای زنده و پرتحرك البته چیززیادی از زندگی شاعر، رسوب نکرده است و اگر کرده است از مسائل عادی زندگی انسانی در نمی گذرد.

تصویرجوانیها وآرزوها، خاطرهٔ باغ وسبزه ومی و معشوق، سایهٔ پیری که خیلی زود انسان متفکر را شکار می کند، نهیب تنگدستی که لازمهٔ زندگیهایی‌است که درآنها انسان همه چیزدیگررا فدای هدفهای عالی می کند، اندوه عزیزازدست رفته‌یی که در مرگ او انسان فشار پنجهٔ نیستی را در روی گلوی خویش احساس می کند، گرانی روز افزون ارزاق، سوخت، گوشت و هیزم که همان ناچیزی آنها عظمت وجبروت انسان فناپذیراما فریب خورده را پوچترو خالیتراز آنچه هست نشان می‌دهد، گذر پرتأنی و ملولانهٔ سالهای عمرکه حتی گوش سنگینی گرفتهٔ یك پیرهفتاد ساله هم آواز پای آن راکه‌گاه باصدای خشك چرخهای یك‌گاری‌شکسته ازکنار گوش وی دور می‌شود می‌تواند حس کند، تمام آن چیزی است که از آفرینندهٔ دنیای شاهنامه، از سازندهٔ این کاخ بلندی که آبادی ابدی آن زباران و از تابش آفتاب گزند نمی‌پذیرد، درآن باقی مانده است.

کدام جهانگیر، کدام‌جهاندار، وکدام جهانخوار چیزی بیش ازین از جهان خویش، ازدنیایی که وی دریك لحظهٔ کوتاه شصت هفتاد ساله ازآن عبور می کند با خود می‌برد و یا از خود می گذارد. همین دوستان هنرمند ما، همین بهرامی، اسلامیان، معصومی، و شریفی هم که این شاهنامهٔ تازه را به‌وجود آورده‌اند اگر

۱ــ ازسخنرانی نویسنده درباب شاهنامهٔ‌فردوسی‌که در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، اسفندماه ۱۳۵۰ بمناسبت انتشار چاپ «شاهنامهٔ امیرکبیر» ایراد شد.

ممکن بود چیزی اززندگی خود در آن نقش کنند جز همین گرفتاریهای هرروز زندگی، مسألهٔ نان و گوشت، مسألهٔ شادی وغم، مسألهٔ عشق ومرگ، وجودشان‌چه چیز دیگری داشت که نقش آن را بتوانند عرضه کنند؟ درقبال عظمت ترس آوری که دنیای شاهنامه را نشاندار می کند، در مقابل زندگی سرشار بعضی ازین جاودانان که هرلحظهٔ عمر آنها یك ابدیت درخشان است، زندگیهای عادی‌که بین جبر، نیاز، و فراموشی می گذرد چیزدیگری جزاین گونه خاطرات پوچ چه‌خواهد بود؟ اما همین نیازهای حقیر، همین خواهشهای مسکین اما چاره‌ناپذیر ناشی از محدودیتهای زندگی بود که فردوسی راوامی‌داشت که درجای جای‌حماسهٔ خویش، مخصوصاً ازوقتی که سایهٔ لغزان‌ابرهای پیری، بیماری، وتنگدستی رادر کناره‌های افق روشن و آرام زندگی روحانی خویش می‌دید، از ناداری، از بیماری، و از درماندگی شکایت کند وکاری راکه فقط به‌حکم یك‌نیاز درونی و با شوق و هیجان ناشی ازیك الهام مستمرمقاومت ناپذیر آغازکرده بود، برایش یك مشوق انسانی، یك باعث وبانی ازنوع تمام انسانهای مفلوك فانی بجوید و، وقتی ازوالی طوس، از بزرگان شهرخویش، و ازنام‌آوران خراسان مأیوس می‌شود، در سالهای پیری کاری راکه به‌فرمان روح جوان و اندیشهٔ آرمان خواه خویش کرده است به‌حکم سلطان غزنه منسوب کند ــ و به‌محمود که درتمام‌وجود اوهیچ چیزبا این اثرعجیب هماهنگی نداشت.

اینکه فردوسی برای اهدای کتاب خویش به‌غزنه رفته باشد چیزیست که جزدر روایات مربوط به‌یك دوقرن بعد از حیات شاعر نیست و در شاهنامه که البته به‌شرط آنکه از ابیات جعلی و الحاقی گمراه‌کننده خالی باشد فعلا بهترین مأخذ احوال فردوسی است. نیزهیچ اشارتی به‌آن نیست.

قدیمترین روایت هم که درباب مسافرت فردوسی به‌غزنه هست روایت نظامی عروضی وصاحب تاریخ سیستان است. درمورد تاریخ سیستان برخبرواحدیك مؤلف مجهول که اجزای مختلف کتاب وی از تصرف و دستکاری دیگران نیز مصون نمانده است البته هیچ جای اعتماد نیست.

نظامی عروضی هم روایت خود را به امیرمعزی منسوب می کند که‌بی‌شك مثل خود نظامی بیمیل نبوده است نشان دهد که بالاخره صلهٔ شاعر به او می‌رسد.

زنده یا مرده. تمام کتاب چهارمقاله هم برای اثبات همین دعوی یا لوازم آن است که هیچ سلطان نه از شاعرودبیر گزیردارد - نه ازمنجم و طبیب. از چنین کتابی که ضمناً آکنده از روایات نادرست و نامعقول هم هست چگونه می‌توان در احوال شاعری که یك قرن قبل از او می‌زیسته است اتخاذ سند کرد؟

ظاهراً تمام داستان عروضی وکسانی که بعد از او درباب مسافرت فردوسی به‌غزنه، وداستان صله وهجو وفرار شاعرچیزی نوشته‌اند بیشتر برای آن بوده‌است که اسباب نومیدیها و دلتنگیهای پایان عمر شاعـر را به‌نحوی تفسیر کنند. البته نومیدی و دلتنگی شاعر خراسان در آن دوران پایان عهد سامانیان، و در زمانه‌یی چنان ناهموار و بیرحم داستان غریبی نبوده است که محتاج به‌تفسیر باشد. حکایت حال وی چنان که هانری ماسه خاطرنشان کرده است بی‌شك تا حدی حکایت حال تمام کسانی است که به‌سبب نبوغ خویش از معاصران پیشی می‌جـویند و آنها را ناراحت می کنند.

در هرصورت چون درشاهنامه به‌مسافرت غزنه‌اشارتی نیست باید هم‌داستان مسافرت وی راکنار گذاشت هم فرار و تواری فردوسی را آن هم در سنی قریب هفتاد یا هشتاد که البته مسافرت غزنه وهرات را هم برای وی مشکل می کند تا چه رسد به‌مسافرت‌طبرستان- ولایت کوهستانی. درست‌است که در شاهنامه ازتنگدستی و پیری شکایت هست و آنقدر هم زیادست که امثال نولدکه و ماسه آن را قدری مبالغه‌آمیز یافته‌اند اما این اظهار فقر و ابراز نگرانی فردوسی در سراسر شاهنامه بیشك به‌خاطر طمع به‌صلات محمود که نیل بدان، راه‌های آسانتر هم داشت نبود نگرانی و دلواپسی اوازین بود که رنج سی ساله او ازحمایت یك مروج‌علاقه‌مند محروم بماند، یك دو نسخهٔ معدودی که دوستان شاعر و نام‌آوران خراسان از آن اثرعظیم پرطول و تفصیل نوشته‌اند عرضهٔ حوادث شود، وازبین برود.

بدون یك همچو مروجی ممکن نبود کتابی با این طول و تفصیل که تدوین و رونویسی آن ثروت ووقت وحوصلهٔ بسیار می‌خواست درنسخه‌های متعدد کتابت شود، درمجالس طبقات مختلف خوانده شود، وباقی بماند. شك نیست که ثروت برباد رفتهٔ خود او، و احسنت و آفـرین خشك و خالی معمولی کـه بزرگان شهر نثارش می کردند نمی‌توانست اطمینان به‌بقای این کتابی راکه حاصل سی سال‌عمر

او بود واحتیاج به کتابت عالی، به‌تصاویر مناسب، و به‌نسخه‌های متعدد داشت تضمین کند وازین‌رو تمام تقلایی که او برای بدست آوردن یك حامی و مروج می‌کرد، حتی تمام منت وسپاسی که او از بزرگان شهر خویش، از علی دیلم و بودلف که نساخ وراوی وی بودند داشت، بخاطر تأثیرو کمکی بود که وجود آنها در بقای این حاصل سی‌سال رنج و کوشش او می‌توانست داشته باشد واز خزانهٔ لبریز از طلاهای غارتی غزنویان هم آنچه وی بآن چشم داشت بیشك چند مثقال طلای صلتی نبود، مدد وحمایتی بود که رونویسی تعداد زیادی از نسخه‌های کتاب را ممکن می‌کرد، تزیین آن را به‌تصویرهایی درخور متن که ظاهراً آنطور که ازروایت مسعودی در التنبیه‌والاشراف برمی‌آید در کتابهای تاریخ عهد ساسانیان متداول بود حصول پذیر می‌نمود، نسخه‌های آنرا در خزاین ملوك، در مجالس بزرگان، و در بلاد دور و نزدیك نشرو رواج می‌داد وبقای آن را تأمین می‌کرد.

این اندیشه بود که حماسه پرداز بزرگ طوس را دائم از فقرو پیری‌خویش واز نداشتن یك پشتیبان حمایتگر نگران می‌داشت و آخر کارنیز، به‌سبب ناقبولی‌و بیدولتی محمود، کار بجایی کشید که امروز نسخه‌های کهنهٔ مبنی بریك اصل نزدیك به‌عهد حیات شاعر در تمام دنیا این قدر تنگیاب باشد بلکه نایاب. وقتی فردوسی تمام نگرانیش به‌خاطر فکرانتشار نسخه‌های مقبولی ازین حاصل عمر خویش بود نه‌آیا ستایشگران وی باید از این که این آرزوی دیرینهٔ شاعر در زمان ما، با همت وشوق بی‌ملال یك عده از دوستان او به‌صورت پسندیده‌یی انجام پذیرفته است خرسند باشند واز این هنرمندان پرکار وبی‌ادعاکه شوق وشور خالی از شائبهٔ آنها یك آرزوی هزارسالهٔ شاعررا به‌نحو بیسابقه‌یی تحقق بخشیده است تقدیر کنند؟

برای همین مقصودست که امروز دوستداران فردوسی درین تالار گرد آمده‌اند تا از بهرامی، از اسلامیان، از معصومی، از شریفی واز تمام این مردم که با این چاپ نفیس شاهنامه یك آرزوی دیرینهٔ فردوسی را تا آنجا که در وسع و طاقت آنها بوده است تحقق داده‌اند قدردانی کنند و یك بار دیگراز ابتذال دنیای روزانه‌گریزی بزنند به‌دنیای شاهنامه- به‌دنیای شعرواقعی.

این دنیای شاهنامه که درواقع مخلوق فردوسی است و یا به‌این صورت که هست در هرحال مخلوق اوست دنیایی است متحرك، زنده، وچنان واقعی که‌انسان

هرچند هم نمی‌تواند آن‌را با آن عظمت ترس انگیزش که مظهر طبع بلند و تخیل نامحدود یك شاعر واقعی است باور کند آن را مثل یك واقعیت، مقاومت ناپذیر خواهد یافت.

کیست که به‌این دنیای شگرف راه بیابد و با پهلوانان و قهرمانان فوق‌العادهٔ آن همدلی وهمدردی احساس نکند؟ حتی خود شاعر با این قهرمانان خویش چنان همجوشی دارد که خروش ونالهٔ اورا در بیان شادیها و دردهای این قهرمانان هنوز می‌توان شنید- شاهد: مقدمهٔ بیژن ومنیژه، مقدمهٔ رستم و سهراب، ومقدمهٔ رستم‌واسفندیار.

شاهنامه یك نمونهٔ والای شعر واقعی است، که خـوانـنده را به‌دنیای تازه‌یی وارد می کند که در آن، انسان هوای تازه‌یی تنفس می کند، باکائنات دیگری‌همدلی پیدا می کند، و خود را با دردها و شادیهایی برتر از آنچه مربوط به‌زندگی عادی است مواجه می‌یابد. این لحظه‌یی که دریك دنیای دیگرروح انسانی با وجودهای دیگر پیوند می‌یابد، دریك جوّ تازه جوانه می‌زندومی‌شکفد، لحظهٔ واقعی‌شعرست ومن چندی پیش آن را لحظه‌های سبزخواندم. اما نه هرقافیه‌بندی که افکار والفاظ قدما را انتحال می کند این لحظه‌های سبزرا کـه نزد او مثل جیغ بنفش نامفهوم است- می‌تواند ادراك کند نه‌هرمتشاعری که حتی‌هذیانش هم‌دروغی است-و تقلیدی. تمام شاهنامه ابدیتی مستمر ازین لحظه‌های سبز، ازین تجربهٔ همجوشی با «جزمن» است که شعرواقعی‌چیزی جزآن نیست. اما این‌قدرت شاعری فردوسی به‌هیچ‌وجه به‌مطالب رزمی محدود نیست درهمه انواع دیگرهم این قدرت دریافتنی است.

استاد فروزانفرما یادباد[٢] که پندار آن‌دسته از ادیبان مـا راکـه قدرت طبع گویندهٔ شاهنامه را محدود در شعر رزمی می‌شمردند خیال فاسد مـی‌خواند. البته برخلاف آنچه بعضی محققان پنداشته‌اند نوع مثنوی رزمی یا شعر حماسی را وی در جریان‌ادبیات اسلامی- که پیش از آن با این نوع شعر آشنایی نداشت ـ وارد نکرد. نه‌فقط پیش از وی دقیقی ومسعودی مروزی به‌این کار دست زدست بلکه بعد ازوی نیزاین نوع شعردر ادبیات هیچ قوم اسلامی دیگرهم نظیرپیدا نکرد.

در هرحال توفیق فردوسی محدود به‌ابداع یك اثر شاعرانه یا تسخیر یك

٢ــ سخن و سخنوران، جاب دوم/۴۶.

قلمرو تازه برای شعرفارسی نیست توفیق او درخلق و ابداع دنیایی است که روح ایرانی، روح انسانی ایران را بیرون از محدودیتهای زمان و مکان، همواره زنده، متحرك، و درحال طپش واحساس نگاه تواند داشت وتا وقتی هوسهای زبانسازان ایرانیان را ازفهم شاهنامه محروم نسازد این روح ملی که از شاهنامه تجلی می کند جان ایرانی راگرم خواهد داشت. درایجاد این حماسهٔ ملی که سهم کاوهٔ آهنگردر آن از سهم یك شاهزادهٔ خاندان منوچهر به‌هیچ‌وجه کمتر نیست شاعر- ونیز قسمت عمدهٔ مآخذ او - نه، بر روایات و افسانه‌های عامیانه که فقط بعضی عناصر آن را مخصوصاً درآنچه به‌دورهٔ ساسانیان مربوط بود اخذ کرد چندان تکیه نمود، نه‌بر-روایات دینی موبدان که در اواخرعهد ساسانیان شکل گرفت اما در عین حال خود را به‌دوران اشکانیان نیزمی کشانید، اهمیت داد بلکه بیشتر بریك روایت بین‌بین تکیه کرد که جنبهٔ ملی داشت و بیشتربا آرمان طبقات شهری دبیران و هوتخشان مربوط بود تا طبقات ویسپوهران وموبدان. دهقانان خراسان که خود فردوسی و خاندانش از بقایای آنها بودند به‌عنوان یك طبقهٔ اجتماعی بیشتر در آن زمان وارث حیثیت دبیران وصاحبان مناصب اداری بودند ومثل اواخرعهد ساسانیان بیشتربه‌این عنوان دراداره‌ٔ روستاها دست اندرکار بودند نه‌به‌عنوان طبقات فئودال ووارث موبدان و ویسپوهران. اختلاف جهان‌بینی شاهنامه با جهان‌بینی موبدان که در پایان روزگار ساسانیان درواقع معرف جهان‌بینی طبقات نجبا - وزرکان، آزاتان، ویسپوهران- هم بود، ازهمین نکته است.

اگر دنیای شاهنامه بریك روح فلسفی استوار است آن روح فلسفی روح ملی، روح مردم میانه حال شهری است نه‌روح موبدان، روح تعلیم زرتشتی. تسامحی که در مجموع شاهنامه نسبت به‌مسألهٔ دین وجود دارد، امریست که‌ارتباط به‌طرز فکرطبقات متوسط شهری دارد و نمی‌تواند با طرزفکروارثان کرتیروتنسرو ابرسام هماهنگ باشد. حتی فکرزروانی که نوعی رنگ جبروتسلیم اعتدال‌آمیزرا در وجود تعدادی از قهرمانان شاهنامه نشان می‌دهد انعکاس طرز فکر همین طبقات شهریست که درثنویت خشن آیین رسمی موبدان، رضایت خاطرنمی‌یافته‌اند.

جوهر واقعی این روح ملی که طبقات مختلف را در داخل جامعه و اقوام مختلف را درخارج آن درحال تعادل می‌خواسته است عبارت بوده استازعدالت

و صلح. حتی اولین حکومت اساطیری شاهنامه که در آن کیومرث تا حدی یادآور وجود دیو کس تاریخی است نوعی داور ومیانجی بوده است برای تأمین صلح و داد. تمام تلاش پهلوانان هم که قدرت وشکوه آنها گاه وجود فرمانروایان وقت را هم در سایه می افکند در واقع هدفی دیگر جز همین ندارد و از همین روست که مسؤولیت کاوه در وجود در ستم نیز انعکاس می یابد و تکرار. در ترسیم سیمای این پهلوانان، فردوسی بیشک با دقت و وسواس یك مورخ از روایات ملی پیروی کرده است اما هیچ شك نیست که درین کار شاعر تا حد زیادی نیز پاسخگوی نیازی بوده است که در آن دوران آشوب و فساد، قوم ایرانی در دنبال نهضتهای ناکام امثال سنباد، استاسیس، ابومسلم، مازیار و بابك به زنده نگهداشتن روح ملی خویش داشته است- در مقابل ترکان و اعراب.

تفاوت حماسهٔ ملی ایران با هر حماسهٔ دیگر در واقع در همین حیات و تحرك آن است و ارتباط آن با آرمانهای طبقات جویای صلح و عدالت.

این یك نوع حماسهٔ داد و قانون است: حماسهٔ مقاومت بی تزلزل در مقابل هرچه اهریمنی است- هرچه تعلق دارد به انیران. حماسهٔ ایران کوشش و تقلایی برای دست یافتن به گنجهای طلا، برای دست یافتن به زنهای گریزپا، برای دست یافتن به راه‌های بازرگانی شرق وغرب نیست حماسهٔ یك قوم است برای دفاع از هستی خویش، برای مقاومت در مقابل وحشیگری و تجاوزگری، برای مقاومت در برابر دنیایی که برضد تمام هستی او مجهزشده است. همین نکته است که به این اثر عظیم فردوسی ارزش جهانی و انسانی پایدار می‌دهد، تمام مأموریت، تمام مسؤولیت، وتمام تاریخ واقعی ایران را درین افسانه‌های اساطیری خالی می کند و شکل می بخشد. جنگ، جنگی پایان‌ناپذیر در سراسر این حماسه هست اما برخلاف مشهور به ایران و توران محدود نیست. دامنهٔ آن به همهٔ «انیران» می‌رسد، به همهٔ دنیایی که می خواهد دروغ، فریب، وبیدادی را در ایران بر کرسی بنشاند. هم برضد افراسیاب است که از آن سوی آموی برای خرابکاری راه می‌افتد هم برضد دیو سپید که در آن سوی البرز راه را برهرچه ایزدی است می بندد هم با ضحاك که از دشت تازیان می آید این پیکار ادامه می‌یابد. هم با کاموس وخاقان که از بیابانهای تاتار تمام نیروهای ضد داد را برخلاف ایران تجهیز کرده‌اند.

دشمن که هدف آن ازبین بردن ایمنی، داد، وصلح است از هرجایی تجهیز

می‌شود: ازهاماوران، ازروم، ازهند، ازچین، وحتی از مازندران. با این همه آنچه مورد تهدید اوست داداست و نیکی ـ نه آخر در دنیای شاهنامه همه‌جا مفهوم دادو نیکی با تصور ایران وابسته است؟ این برخورد ایران و انیران در عین حال یک نوع بیگانه دشمنی نیست.

چهره‌های بیگانه‌یی هم درشاهنامه هست که محبت وعلاقهٔ ما رابرمی‌انگیزد وما را درمقابل نیکی و دادیاری آنها به‌احترام وامی‌دارد. ایران گذشته در قسمت زیادی اززندگی خود، حتی درزندگی اساطیری خود، حالتی درست خلاف‌حالت زنوفوبی[۳] یونانیان نشان داده است.

تسامح کورشی نه‌فقط دردورهٔ داریوش مایهٔ وحدت شاهنشاهی تلقی می‌شد بلکه حتی یزدگرت اول، پادشاه ساسانی هم که یك چهرهٔ جالب شاهنامه است‌در رفتار باترسایان کشور غالباً چیزی ازتسامح کورشی را عرضه می کرد. ازمجموع شاهنامه، خوب برمی‌آیدکه در ایران، در ایران تاریخ و ایران اساطیر، اگر جنگ عمیقی هست منشأ آن بیگانه دشمنی نیست. این همان روح اعتدال اخلاقی است که نه‌فقط دردنیای بیرحم سارگون وآشور بنی‌پال یك نوع الهام ایزدی‌می‌بایست تلقی شود در دنیای بی‌بندوبار اسکندر وقیصرهم هیچ جای دیگردیده نمی‌شد.

حماسهٔ فردوسی‌جلوه‌گاه این اعتدال اخلاقی است وبرخلاف حماسهٔ‌یونانی خشم وبیداد جهانجویانهٔ انسانها خدایان را هم درآن به‌خشم و بیداد دوزخی نمی‌ـ کشاند. حاصل تعلیم ایـن حماسه، پرورش حس تجاوز نسبت به‌عقل و عدالت که افلاطون در کتاب جمهور آن را عیب عمدهٔ حماسهٔ هومیروس و هزدیوس می‌داند نیست[۴]، احیاء حس نفرت نسبت به‌تمام‌آن چیزیست که داد ونیکی راازبین‌می‌برد.

در دنیای شاهنامه قهرمانی تنها محـدود به‌دلاوری در میدان جنگ نیست، خردمندی هم‌لازمهٔ قهرمانی‌است وازهمین روست که‌دروجود قهرمانان بزرگ‌چون رستم، کیخسرو، و دیگران، دلاوری غالباً با دانایی آمیخته است. بعلاوه‌عالیترین تجسم خردمندی دردنیای شاهنامه‌که عبارت باشد ازبزرگمهرخود یك نوع‌رستمی است که هفت‌خان او نیزعبارتست از هفت بزم معروف نوشروان. این نکته درفهم دنیای شاهنامه اهمیت دارد وحاکی است‌ازآنکه‌حس‌ملی، حس‌غروری که‌درشاهنامه

۳ـ Xenophobie: (= بیگانه دشمنی) ۴ـ نقدادبی، ص۲۳۱ـ۲۲۹.

هست‌همان اندازه که برپیروزیهای مادی تکیه داردبا پیروزی‌های معنوی هم‌پیوسته است وهمین امرست که آن را حتی در زمان ما زنده نگهداشته است ــ و پرمعنی. درست است که اکنون قرنهای بیشمارما را از آن قهرمانیها دور نگه می‌دارد اما اشخاص آن دنیای فراموش شده، پهلوانان ونام‌آوران شاهنامه، به‌افسون قلم شاعر ما چنان حیات جاودانی یافته‌اند که غالباً هنوز با ما زندگی می کنند، با ما وحیات ما چنان پیوند دارند که غالباً مسائل آنها و جوابهایی که برای آن مسائل داشته‌اند بیش و کم مسائل وجوابهای ماست.

در بین داستانهایی که قدرت طبع و خیال فردوسی نقش جاویدی برپیشانی قهرمانان آنها رقم کرده است وپهلوانان آن همواره بامردم ما زندگی خواهند کرد داستان رستم و سهراب است وقصهٔ رستم واسفندیار. در برخورد درد انگیز اما با شکوه رستم وسهراب بعضی خواسته‌اند یك عقدهٔ روانی در وجود رستم نشان دهند که تا حدی نقطهٔ مقابل عقدهٔ ادیپوس باشد ــ یعنی عقدهٔ پدری که چشم ندارد جانشین و همتای خود را ببیند.

این تعبیر به‌نظر من یك نوع تجاوز به‌احساسات پدرانهٔ رستم است و در حقیقت اگردر وجود قهرمان شاهنامه نشانی ازین عقده هست درمورد گشتاسپ و اسفندیارست که پدردانسته پسررا به‌کام مرگ می‌فرستد.

همین داستان رستم واسفندیار که روی هم رفته شاید عالیترین قسمتهای شاهنامه باشد بی‌شك در پایان عهد ساسانیان مشهورترین قسمت حماسهٔ ایران بود. چنانکه حتی نضربن‌حارث وقتی به‌تحریك‌قریش درمکه می‌خواست‌پیغمبررا بیازارد برای آنکه مردم را از آیات قرآنی و قصه‌های انبیاکه درقرآن بود منصرف سازد برای آنها بقول خودش قصه‌یی بهترعرضه می کرد ــ قصهٔ رستم واسفندیار.

شکست اسفندیار که در واقع قهرمان محبوب طبقهٔ موبدان و ویسپوهران مزدیسنی است و آنها حتی برای وی یك هفت‌خان هم نظیرهفت‌خان رستم ساخته‌اند درین قصه مخصوصاً به‌چاره وتعلیم سیمرغ منسوب شده است وآن رمزیست از وجود طبقه‌یی که تأثیر وجودش در جریان کارها مرئی هست اما وجود خودش نامرئی است ــ دبیران، دهقانان، و هوتخشان. مورد خود گشتاسپ نشان می‌دهد که شاهنامه ــ ومأخذ آن خوتای نامك ــ به‌هیچ‌وجه در مسیر

تصویرو تجسم آرمانهای طبقهٔ موبدان نبوده است. چون در سنتهای موبدان گشتاسپ به‌عنوان پشتیبان ومروج آیین زرتشت چهره‌یی درخشان است درصورتی که شاهنامه او را نمونه‌یی از بد عهدی و خودخواهی معرفی می کند که حتی پسرش را نیز در راه حفظ موقعیت خویش فدا می کند. یك مورد دیگر که بازنشان می‌دهد شاهنامه حاکی از ایدئال طبقات مویدان نیست مورد کشته شدن داراست که قاتل و در عین حال وزیراو یك موبدست- یکی موبدی نام او ماهیار. خود اسکندر هم‌درروایات موبدان به‌عنوان تباه کنندهٔ اوستا گجستك خوانده شده است در صورتی که در روایات ملی، بررغم تمایلات موبدان وظاهراً برای آنکه غلبهٔ اویك نوع شکست روح ملی نباشد، وی را با یك نسبنامهٔ افسانه‌یی رنگ ایرانی داده‌اند.

بعلاوه نوع زندگی هم آنگونه که در شاهنامه تصویر شده است نه‌زندگی محدود ومنظم موبدان است نه‌زندگی پرخشونت و بی‌تعادل ویسپوهران ووزرکان. نوعی هماهنگی بین شادخواری،خردمندی، ودادجویی است که فقط آرمان‌اخلاقی طبقات صلحجوی رامنعکس می کند.دردنیایی که تجاوزجویی «انیران»،وخشونت نیروهای بی‌لجام اهریمنی حس ملی این طبقات صلحجوی را دایم به‌چالش می‌خواند البته پیام واقعی عقل،که زندگی را چیزی ترد، شکننده، لرزان، وبی‌ثبات می‌یابد عبارت خواهد بود از اغتنام فرصت، ازگریز به‌دنیای عشق وشراب که‌حتی رستم هم در لحظه‌های ملال خود را تسلیم آن می کند.اما در دورهٔ تاریخ شاید روشنترین سیمایی که این فرصت جویی و عشرتطلبی را در دنیای شاهنامه تجسم می‌دهد بهرام پنجم است ـ بهرام‌گور که مثل پدرش یزدگرد تا حدی منفورموبدان بوده است ودر عین‌حال وجود داستانهای عامیانه دربارهٔ او که هفت‌گنبد یك‌نمونه ازآنهاست، حکایت دارد از آنکه وی یك قهرمان محبوب طبقات پایین است- طبقات صلحجوی وعشرت خواه.

در دنیای عظیم شاهنامه که تمایلات صلحجویی یك طبقه با بلند پروازیهای تند و سرکش طبقات دیگر، برخوردهای شدید دارد حس دلزدگی و درونگرایی تجلی دیگری خواهد بود از تمایلات صلحجویانه. جالب آنست که این‌احساسات درونگرایی در شاهنامه اولین‌بار درو جود ایرج تظاهرمی کند که پدر واقعی ومظهر کامل نام ووجود قوم است.

وقتی وی با تور وسلم که با وی بەدشمنی برخاسته‌اند صحبت‌می کند دم از انزواجویی خویش می‌زند و چه بی‌اعتنایی عارفانه‌یی نشان می‌دهد نسبت به‌آن «بزرگی که فرجام آن تیرگی است!». سیاوش هم که بعدها مثل همین ایرج کین او محرك بیشتر جنگهای ایران و توران می‌شود همین روحیه را دارد و حتی کیخسرو شاهانه‌ترین سیمای شاهنامه نیزدر پایان عمر تقریباً یك گوشه‌گیرمی‌شود- یك درون‌گرای. حتی لهراسپ درپایان عمرو بزرگمهردر روزهای زندان نیزاین‌درونگرایی را عرضه می کنند. که می‌گوید تصوف و عرفان با طرز فکر ایرانی بکلی منافات داشته است؟ شاید این منافات با سنتهای دینی موبدان درست باشد اما باید بین‌طرز فکرموبدان و طرز فکرایرانی تفاوتی راکه هست دریافت. حتی گرایشهای‌زروانی که منجر به‌نوعی توحید، نوعی جبرگرایی، و نوعی فکر عرفانی می‌شده است با آنکه ظاهراً با طرزفکرموبدان خیلی فاصله داشته است درپایان دوران ساسانی‌یك فکررایج بوده است چنان که حتی درنامهٔ رستم فرخزاد به‌برادرش نیز رگه‌هایی از این اندیشه را می‌توان یافت.

درین سالهای پایان عهد ساسانیان طبقات هوتخشان، دهقانان و حتی دبیران ظاهراً درین حالت تسلیم وقبول زروانی جاذبهٔ بیشتری می‌یافته‌اند تا درثنویت تند و بی‌گذشت تعلیم موبدان. همین روح زروانی است که انعکاس آن شاهنامه را پر-می کند از درد واندوه خیامی- درد واندوه ناشی از فکربی‌اعتباری جهان.

شاهنامه چنان دنیای گونه‌گون و فراخی است که در باب آن هرقدر بیشتر جستجو کنند باز جای بررسی هست و کیست که بتواند ادعا کند فراخنای چنین دنیایی را می‌تواند به‌تنهایی جولانگاه اندیشهٔ خویش دارد. از همین روست که شناخت شاهنامه حاجت به‌یك مرکز تحقیقات جداگانه دارد و به‌یك کتابشناسی شاهنامه . کارهایی که در سالهای اخیر درین زمینه انجام شده است بیشك مایهٔ امیدواری است. آنچه محمدعلی اسلامی درباب زندگی ومرگ پهلوانان شاهنامه نوشته است، آنچه شاهرخ مسکوب دربارهٔ داستان سیاوش نگاشته است، آنچه مجتبی مینوی دربارهٔ فردوسی و شعر او نوشته است، آنچه حبیب یغمایی در باب فردوسی و شاهنامه چاپ کرده است، آنچه ایرج افشار راجع به کتابشناسی‌فردوسی منتشر کرده نمونه‌هایی از این کارهاست که البته به‌همینها هم منحصر نیست.

راجع به‌بررسی نهایی نسخه‌های شاهنامه و تدوین یك متن انتقادی تازه و دقیق مجتبی مینوی هم اکنون کارهایی در دست دارد که باید اتمام آنها را آرزو کرد. نشر نسخهٔ بایسنقری که بنده متأسفانه تاکنون ندیده‌ام، وطبع نسخهٔ امیر کبیر که با مسؤولیت ونظارت دکترمحجوب خودمان صورت گرفته است درهمین زمینه است و آنچه خطاطها، نقاشها، تذهیب گـرها، تشعیر سازها، و صحافها در طـول روزگاران دربارهٔ آن صرف کرده‌اند سزای این کارهست و با ایـن حال کیست که ادعا کندکاری سزای شاهنامه کرده است؟

کاری که سزای شاهنامه باشد آشنایی باپیام شاهنامه است- و نفوذخردمندانه در روح تربیتی آن. این نکته‌یی است که محتاج بررسیهای دیگرست و بررسیهای صمیمانه‌تر. در هرحال تأمل در شاهنامه اگر با تعمق در پیام واقعی شاهنامه همراه باشد نباید ما را در دود و بخارسکر انگیز کرخت کنندهٔ غرورهای گذشته به‌جست‌وجوی یك پناه‌گاه مجهول بکشاند. باید ما را به‌افقهای اخلاقی انسانیت، به‌دنیای خجستهٔ تقوی وعدالت واقعی، به‌قلمرو قهرمانیهایی که شایستهٔ انسانیت است سوق دهدتاسینه‌های ماازغرورهوایی پاکتر، صافترو آرامترانبساط‌پیدا کند. باشکوهترین اما نجیبترین‌سیمای دوران اساطیرشاهنامه، کیخسرو، درپایان یك‌عمرپیکارو کوشش آرامش روحانی‌راکه آرمان تمام طبقات صلحجوی‌شاهنامه است بر کروفر آنگونه زندگی که ایدئال طبقات موبدان و ویسپوهران را تجسم می‌داد ترجیح داد.

این آرامش روحانی که آن راکیخسرو و یارانش در انزوای‌کوه به‌دست آوردند خود فردوسی آن را نه‌در کوه جستجو کرد ــ نه‌در عزلت و انزوا. در عبرت جست و در بازگشت به‌قلمرو اخلاق که بی‌آن، دنیای ما برخلاف دنیای شاهنامه‌تنها کمینگاه آن ددی خواهد شدکه به‌قول رنه‌گروسه در درون انسانهاست. اگر این عبرت جویی ــ که معرف بینش خود فردوسی است ــ درنده خویی این ددرا در وجود ما از بین نبرد چه دوزخ عجیبتری خواهد بود، زندگی انسانها. اما این عبرت درعین حال همان نتیجهٔ عارفانه‌یی است که نفس تربیت‌یافته‌یی هم مثل سعدی از نفوذ در دنیای شاهنامه به‌آن رسیده است:

اینکه در شهنامه‌ها آورده‌اند ‏ رستم و رویینه تن اسفندیار
تا بدانند این خداوندان‌ملك ‏ کزبسی خلق‌است دنیایادگار...

شاهنامه و ایلیاد

شاهنامه صرف نظر از جنبهٔ تاریخی آن که فارسال[1] اثر لوکن[2] را به‌خاطر می‌آورد مواد و عناصر اساطیری و حماسی پرمایه و سرشاری دارد. البته غرض فردوسی از نظم آن جمع و نقل اساطیر نبوده است بلکه شاعر ما در صدد آن بوده است که تاریخ ایران را از روی روایات کهن به‌نظم آورد. از این‌رو شاهنامه را قبل از هر چیز باید یك منظومهٔ تاریخی شمرد.

اما درطی این منظومهٔ بزرگ تاریخی چندین حماسهٔ کامل وعالی وجود دارد که درخور توجه بسیار است. داستان ایرج، داستان سیاوش، داستان اسفندیار، داستان سهراب و... هریك چه از حیث مواد و چه ازحیث شکل شایستهٔ نام حماسه می‌باشند.

ممکن است بعضی ازین داستانها تقلید وتکرار داستان دیگر باشد فی‌المثل می‌توان تصور کرد که موبدان هفت‌خان اسفندیاررا از روی هفت‌خان رستم ساخته و تقلید کرده باشند اما درهمه حال هر کدام از این داستانها حماسهٔ جداگانه‌ایست.

ازین قرار می‌توان شاهنامه‌را مجموعه‌یی از داستانهای حماسی شمرد. هریك از این داستانها در حد خود قوی و کامل و عالی است. قدرت حماسی آنها غالباً به‌اندازه‌ایست که شاهنامه را در عین آنکه یك منظومهٔ تاریخی است همواره می‌توان در ردیف عالیترین آثار حماسی جهان قرار داد. مخصوصاً از لحاظ کمال فنی آن را با ایلیاد همر می‌توان مقایسه کرد.

روکرت[3] شاعر و نقادآلمانی می‌گوید: «چه فرقی بین فردوسی و هومر هست؟ جز اینکه محتویات شاهنامه ازحیث مواد اندکی پست‌تر از کتاب هومر و ازحیث روح کمی برتر از آن است.»

1– *Pharsale* 2– Lucain 3– Ruckert

مقایسهٔ دقیق ایلیاد با شاهنامه این حکم رو کرت را که شاید خیلی از خاور- شناسان با آن همداستان نیستند تأیید می کند.

ایلیاد کهنه‌ترین حماسهٔ یونان محسوب است. موضوع آن ازافسانهٔ معروف جنگ تروا که‌درزمان‌هومر[۴] مضمون عمدهٔ‌چامه‌های‌خنیاگران بوداقتباس شده‌است. داستان با شرح مشاجرهٔ سختی که بین آشیل[۵] سردار تسالی و آگاممنون[۶] پادشاه آرگوس درگرفته است آغاز می‌شود. آگاممنون دختری، بری زئیس[۷] نام راکه آشیل اسیر کرده است ازوی باز می‌ستاند. آشیل رنجیده به‌خیمهٔ‌خود می‌رود واز جنگ روی‌برمی‌تابد، ته‌تیس[۸] ربةالنوع‌دریا که‌مادراوست اززئوس می‌خواهد که سپاه آگاممنون را بباد افرهٔ این اهانت که نسبت به‌آشیل کرده‌اند بگیرد...

... از این‌رو آگاممنون و سپاه او در جنگ‌کاری از پیش نمی‌برند. پادشاه آرگوس که از رنجاندن آشیل پشیمانست فرستادگانی نزد وی گسیل می کند تامگر اورا برسر رضاآورند. اولیس[۹] برای جلب رضای آشیل سخنان گرم و مؤثری می‌گوید که در آشیل نمی‌گیرد و پهلوان همچنان از شرکت در جنگ امتناع می‌کند.

اما وقتی‌پاتروکل دوست او به‌دست هکتور پهلوان تروا کشته می‌شودآشیل برای خونخواهی او و به‌شرکت درجنگ رضا می‌دهد. آنگاه سلیح خود را که یکی ازخدایان به‌نام‌هفائیستوس[۱۰] به‌خواهش مادرش‌برای او ساخته است برتن می کند و آمادهٔ پیکار می‌شود. آگاممنون نیز با اواز درآشتی درمی‌آید و دخترك را بدو باز می‌دهد. وقتی آشیل در عرصهٔ کارزار ظاهر می‌شود سپاه دشمن یکسره منهدم می‌گردد. فقط هکتور[۱۱] دربرابر او می‌ایستدکه با او درمی‌آویزد و کشته می‌شود.

این‌دورنمای مختصرکافی‌است‌که درطی چندسطرتصور روشنی ازمحتویات ایلیاد به‌خوانندهٔ ایرانی بدهد. آیا می‌توان دورنمای مشابهی نیز ازمطالب شاهنامه ترسیم کرد؟ در این‌جا برای آنکه بین ایلیاد و شاهنامه از لحاظ فنی مقایسه شود

۴- ازمدتها پیش‌بسیاری‌از محققان مانند ولف Wolf آلمانی وویکو Vico ایتالیایی و اوبینیاك F. Aubignac فرانسوی‌دروجودهومر شك کرده‌اند. دراین‌جا نام هومر فقط یادآورگوینده یا گویندگان **ایلیاد** است ومنظور ما آن نیست‌که صحت انتساب **ایلیاد** به‌هومر یا شخصیت تاریخی او را تأییدکرده باشیم.

5– Achille 6– Agamemnon 7– Briséis 8– Thétis
9– Ulysse 10– Hephaistos 11– Hector

کافی است دربارهٔ مطالب کلی سخن در میان آید. زیرا جزئیات مناظر و صحنه‌ها، وسجایا و اوصاف‌خاص اشخاص، درهریك از دو کتاب مولود مقتضیات‌مخصوص خویش‌می‌تواند بود.

مدار جنگ در ایلیاد عشق زن است. پاریس شاهزادهٔ تروا بەیونان می‌رود وهلن[12]، زن منلاس[13]را فریب می‌دهد وبا خود بەتروا می‌برد. جنگ دەسالهٔ تروا بەخاطر این زن درمی‌گیرد. آگاممنون دختری راکه آشیل اسیر کرده است از وی می‌گیرد و رقابت و مشاجرهٔ سختی براثر آن آغاز می‌گردد. اما در شاهنامه غالباً محرك جنگ حس افتخار، عشق آزادی یا حس انتقام است. کین ایرج و خون سیاوش ایرانیان را بەجنگ تورانیان می کشاند. عشق افتخار وحس نامجویی‌رستم و اسفندیار را درمقابل یکدیگر قرار می‌دهد.

آنچه اسفندیار را بدین‌نبرد هولناك بی‌سرانجام می‌کشاند حس نامجویی و آوازه‌طلبی است. آنچه رستم را وامی‌داردکه درین‌کار بەجان بکوشد بیم‌ازبدنامی و رسوایی است. همچنین تقدیر هولناکی‌که در داستان تراژیك رستم و سهراب حکمفرماست از حس افتخار و انتقام مایه می‌گیرد.

ازین‌رو، در شاهنامه قدرت و عظمت پهلوانان بارزتر و شکنندەتر است. پهلوانان شاهنامه هرکدام به نیروی خود می کوشند. دل و بازوی آنان است کـه تکیه‌گاه و پناه و حصارشان است. اما در ایلیاد چنین نیست. پهلوانان هرکدام به یکی از خدایان و جاودانان تکیه دارند. شکست و پیروزیشان بەنیروی خدایانی‌که حامی آنها هستند وابسته است.

چنانکه تەتیس مادر خدایان تمام نیرو و هوش خـود را برای فنا و زوال خاندان پریام[14] بەکار می‌برد. حتی در انجمن خدایان با شوهر خود زئوس خدای بزرگ و مخوف ستیزه می کند. با قدرت مهیب وحشتناکی‌که این خدای محتال دارد سقوط‌تروا وبرافتادن دودمان پریام قطعی واجتناب‌ناپذیر است بنابراین آشیل با همهٔ دلاوری ونیرومندی جز آلتی برای انجام هوسهای خدایان نیست...

دخالت خدایان درایجاد این‌صحنه‌ها بقدریست‌که پادشاه یونان وقتی پس‌از

12- Héléne 13- Menelas 14- Priam

سالها جنگ و کوشش شکست یاران خود و پیروزی دشمنان را می‌بیند و درمی‌یابد که زئوس عبث او را تاکنون به‌جنگ واداشته است «سیل سرشك به‌رخسار فرو می‌بارد» و ازسر نومیدی و درماندگی به‌یاران خطاب می کند:

«یاران من، سران و سروران یونان، زئوس مرا در گرداب تیره‌روزی افکند. خدای سنگدل او وعده داده بود که مرا پس از تاراج ایلیو به کشور خود باز گرداند اما اکنون که همه چیز مرا ربوده است مرا بدان وامی‌دارد که... آلوده به ننگ و رسوایی بیونان باز گردم! این است حکم وفرمان وی که بسا شهرها را از اوج عزت سرنگون کرده و بسا دیگر را نیز زیروزبر خواهد کرد. نیروی وی مغلوب نشدنی است. اکنون سخن مرا بپذیرید. با کشتیهای خود به سوی کشور خود بگریزیم؛ هرگز تروا به دست ما نخواهد افتاد...»

این اندازه دخالت خدایان در جنگها طبعاً از ارزش قهرمانان ایلیاد می کاهد. جنگ ارادهٔ خدایان است وناچار انسان در آن جز آلتی بی‌اراده نیست وقتی که براثر انعقاد یك پیمان نزدیك است میان یونان و تروا آشتی پدید آید، خدای خدایان یکی از جاودانان را می‌فرستد تا تروا را بـه نقض عهد وادارد و جنگ همچنان تا انهدام و سقوط تروا دوام یابد.

بنابراین در شاهنامه ارادهٔ انسان موجد جنگ می گـردد امـا در ایلیاد فقط هوسناکی خدایان المپ همهٔ این صحنه‌ها را به‌وجود می‌آورد. اگر جنگ تروا ده سال دوام یافته است نه مقاومت مردم ایلیو باعث ادامهٔ جنگ بوده‌است نه‌پافشاری، و پشتکار یونانیان.

اما خدایان در ایلیاد خوی و نهاد انسانی دارند. درکارها همان عواطف و شهوتهایی را که درخور آدمیزادگان‌است از خود بروز می‌دهند. حتی زئوس وقتی خودرا تا درجهٔ انسان پایین می‌آورد ودر کارهای او دخالت می کند همان‌ناتوانیها و خطاها و زبونیهایی را که در سرشت انسان است داراست. یکجا برای آنکه در کارها چاره‌جویی کند هنگامی که همهٔ خدایان به‌خواب رفته‌اند رنج بی‌خوابی برخود هموار می کند. و جای دیگر وقتی خدایان شراب می‌خورند ونگران صحنهٔ جنگ هستند سر به‌سر زن خود می گذارد..

بنابراین خدایان ایلیاد انسانهایی‌قوی‌تر، زیباتر، و بزرگتر هستند. دستخوش عواطف شدید خویش می‌شوند. خورد و خواب و خشم و شهوت دارند. ظالم و غدار و حیله‌گرند. از مرگ درامانند اما از رنج و گزند معاف نیستند وممکن است

مجروح گردند. در دو صف مخالف قرار می گیرند و با یکدیگر پیکار و ستیزه می‌کنند. زئوس بر آنها فرمانروایی جابرانه و وحشتناکی دارد و روی‌هم‌رفته این خدایان تا اندازه‌یی درشت و خشن و حتی از لحاظ ارزش اخلاقی پایین‌تر از قهرمانان بشری می باشند.

اما در شاهنامه قوای «مافوق انسان» به‌اندازهٔ ایلیاد دخالت ندارد. فقط سیمرغ تا اندازه‌یی غرابت دارد. مخصوصاً دخالت این موجود مرموز غیر بشری را در سرنوشت زال و رستم باید مورد توجه قرار داد. افسون و نیرنگ سیمرغ که از نهانیها آگاه است رستم را در جنگ اسفندیار پیروزی می‌دهد. در داستان سهراب نیز دخالت نیروی غیر بشری مشهود است اما به‌این‌اندازه محسوب نیست. دیوان و جادویان که در بعضی جنگها برابر رستم و یا اسفندیار می آیند اگرچه ظاهراً موجودهای غیر‌بشری هستند اما درعمل از لحاظ نهاد و سرشت با انسانها تفاوتی ندارند.

مع‌ذلك دخالت این موجودات غیر بشری در شاهنامه نادر و اتفاقی است درصورتی که در ایلیاد محور عمدهٔ وقایع ارادهٔ خدایان وجاودانان است. وجودهای غیر بشری در ایلیاد بر صحنه ظاهر می‌شوند امـا در شاهنامه غالباً فقط سایهٔ مبهم و تاریك آنهاست که از پشت صحنه می گذرد...

قهرمانان ایلیاد اگرچند سجایا و صفات بشری دارند اما خشونت و سادگی خاصی دراطوار واحوال آنان دیده می‌شود. شهوتها وضعفها و پستیهایی مخصوص بخود دارند که نمی‌توانند آنها را پنهان نمایند. احوال و اطوارشان از تناقضها و تضادهای بسیار آکنده است. گاه راد و آزاده و جوانمرد و گاه فرومایه و طماع و خودخواه جلوه می کنند.

اما قهرمانان شاهنامه نمونهٔ انسانهای قهرمان می‌باشند محرك آنها شهوتهای شدید اما عالی است. حس افتخار و انتقام، عشق به‌وطن و ملت، عـلاقه به‌آیین و کیش است که آنان‌را به‌جنگ وامی‌دارد. درهمهٔ اطوار آنها علاقهٔ شدید به‌زندگی جلوه دارد. رستم در عین آنکه غالباً آوارهٔ بیابانهاست، در عین آنکه همواره در پی دشمنان خویش است بهرهٔ خود را از کام و عشرت فراموش نمی کند. حتی درصحنه‌های هولناك هفت‌خان چند لحظه از صحبت زن جادو بهره می گیرد. اگر سهراب به

اندرز هومان عشق‌دختر جنگجورا فراموش می کند برای آنست که نزدوی آوازه و افتخار، عشق وشهوت را باید مغلوب نماید.

در ایلیاد برعکس جنگجویان کمتر به‌عشرت می‌اندیشند. وقتی پاریس در روزهای جنگ آغوش هلن را می گزینند همه او را به تن آسایی و بی غیرتی می‌نکوهند. پهلوانان یك لحظه نیز عشرت و رامش را جایز نمی‌دانند. وقتی هکتور به‌تروا می‌رود که از زنان و سالخوردگان همت و دعا بخواهد نه فقط درکاخ پریام از خوردن شراب که مادرش به‌او می دهد امتناع می‌ورزد بلکه در مشکوی پاریس نیز به‌هلن که لحظه‌ای اورا به‌رامش‌دعوت می کند به‌سردی وخشونت‌پاسخ می‌دهد. بدین‌گونه پهلوانان شاهنامه با تمام قیافهٔ روحی خود توصیف شده‌اند در-صورتی که از قهرمانان ایلیاد جز نیمرخ تیره‌ای که در ظلمت گرد و غبار جنگها فرو رفته است چیزی پیدا نیست.

آشیل از همهٔ قهرمانان ایلیاد برتر است. او به‌تنهایی از عهدهٔ یك‌سپاه برمی آید. یك نعرهٔ او کافی است که دشمنان فاتح را به‌گریز وادارد. غیبت‌او در روحیهٔ افرادموجب نومیدیست. وقتی دوباره درعرصهٔ کارزار قدم می‌نهد جنگ‌را تاکنار باروی ایلیو می کشاند...

چیزی که این قهرمان را تا این اندازه جالب جلوه می‌دهد آنست که وی در عین خشونت احساسات رقیق ولطیف بشری دارد. شاید بیش‌ازحدلازم تند ومغرور و خشمگین باشد امـا عواطف لطیف انسانی نیز در روح او عمقی و تأثیری بسزا دارد. دوستی بی‌شائبه و صمیمانهٔ وی با پاتروکل[15] محبت فرزندی نسبت به‌پدر فرتوت خود پله[16]، تـرحم و شفقت نسبت به‌پریام تیره‌بخت داغدیده که تضرع و خواهش وی سرانجام قلب خشم‌آلودش را متأثر می کند از مـواردی است که از جنبهٔ قوی و عمیق انسانیت او حکایت می کند.

پهلوان دیگر ایلیاد هکتور حتی بیش‌از آشیل شایستهٔ همدردی است. اوبی-هیچ امیدی می کوشد و خود را فدا می کند. می‌داند که ایلیو را خدایان به‌سقوط قطعی محکوم کرده‌اند اما او برای آنکه انهدام آن‌را- اگرچه یك روز- به‌تأخیر

15- Patrocle 16- Peleé

اندازد بەسختی مبارزه می کند. می داند که او درین جنگ پیروز نخواهد شد اما برای آنکه نام و آوازهٔ بلندی برای دودمان خود کسب کند می کوشد و با شوق و حرارت جنگ ودفاع می کند. او برای آن مبارزه می کند که دست کم شهرت لایزالی درخاطرهٔ مردم باقی گذارد. بی غیرتی برادرش پاریس اورا وادار کرده است که به تنهایی بارگران جنگ را تحمل کند. بامرگ او امید و افتخار ایلیو می‌میرد. مرگ او را همهٔ اهل تروا مانند عزای بزرگی تلقی می کنند. این مرگ دردی گران و تسلی ناپذیر در دل زن وی آندروماك[17] باقی می گذارد.

آندروماك نمونهٔ کامل «زن ومادر» بنظر می‌رسد. هکتوب مادرهکتور نیزاز سیماهای جالب وگیرنده است. وی با زاری وتضرع بسیار هکتوررا به‌آغوشی که او را در آن پرورده و به‌پستانی که او را بدان شیر داده است سوگند می‌دهد که با آشیل نبرد نکند. اما زاری و سوگند یك مادر نمی‌تواند دل‌فرزند را که سرنوشت شوم او را به‌جنگ می‌خواند نرم کند سرانجام مادر با لحن مؤثر و دردناکی بر- مردهٔ او ندبه و نوحه می کند.

در شاهنامه رستم را در مقابل آشیل می‌توان نهاد. او نیز در میان پهلوانان شاهنامه برتر از همه و در ردیف اول قرار دارد. رستم به‌واسطهٔ سیمای مخصوص روحی و جسمی خود از سایر قهرمانان ممتاز است و فقط از این جهت که فناپذیر است با سایراشخاص عادی قابل‌مقایسه می‌تواندبود.

جنگهایی که رستم در آنها حضور ندارد عادی و ساده و بی‌ماجراست وغالباً به‌زیان ایرانیان تمام می‌شود. امارستم‌رنگ و آبی مخصوص وشکوه وعظمتی‌فوق تصور به میدانهای جنگ می‌بخشد. روح تسلیم و اطاعت کورکورانه که در سایر پهلوانان هست در رستم وجود ندارد. او بی آنکه به‌قدر آشیل مغرور وخودخواه باشد، قدر و قیمت خود را می‌داند. می‌داند که نیرو و دلاوریش چه‌حیثیت بزرگی برای او فراهم کرده است. می‌داند که وجودش در جنگها تا چه اندازه افتخار و پیروزی ایرانیان را تضمین می کند... اینها را او به‌خوبی می‌داند و ازین‌رونه از خشم کاوس می‌ترسد و نه از اعتراض برکیخسرو وگشتاسب پروا دارد.

17– Andromaque

جنبهٔ انسانی و تقوی و محبت او نیز قوی است با این حال او که مظهر غرور و افتخار ایران و مایهٔ امید ایرانیان است چگونه می‌تواند تسلیم بند و زنجیری که خودخواهی اسفندیار برای او فراهم آورده است گردد؟

اسفندیار نیز عظمتی خیره کننده دارد. او را در ایلیاد با هکتور می‌توان مقایسه کرد. او خود می‌داند که وقتی گشتاسب او را به جنگ رستم می‌فرستد در واقع او را به سوی مرگ روانه می‌کند. اما برای پرهیز از ننگ و عار، برای کسب شهرت و افتخار و برای انجام فرمان پدر با پای خود به‌سوی مرگ می‌شتابد.

دلاوری و نیرویی که این شاهزاده قهرمان در هفت خان نشان می‌دهد او را به‌اندازهٔ رستم محبوب می‌کند و مرگ پیشرس و نابهنگام او نیز اگرچه از کسب شهرتی که شایستهٔ آن است محرومش می‌کند او را بیشتر دوست‌داشتنی جلوه می‌دهد. عبث نیست که حتی قاتل نیز از مرگش متأثر و دردمند می‌گردد.

کتایون مادر او، آنجا که برمرگش ندبه می‌کند هکوب را به‌خاطر می‌آورد. کتایون نیز مانند هکوب[18] فرزند را از این نبرد شوم بدفرجام باز می‌دارد اما ضربهٔ تقدیر قطعی و اجتناب‌ناپذیر است.

آشیل قهرمان بزرگ ایلیاد، برسر دختری از آگاممنون می‌رنجد و آزرده روی از جنگ برمی‌تابد و به‌خیمهٔ خود می‌رود. برای رستم نیز با کاوس چنین صحنه‌ای پیش می‌آید.

وی، فقط براثر آنکه در تراژدی دردناک رستم و سهراب ـ شاید برای آنکه قدرت تقدیر مؤثرتر و عجز انسان قطعیتر جلوه کند ـ اندکی دیرتر وارد صحنه شده است با خشم و عتاب کاوس مواجه می‌شود.

البته کاوس حق دارد. سهراب با تورانیان برای برانداختن او به‌ایران آمده است. خطر بزرگی ایران را تهدید می‌کند. باز یکی از آن روزهای تیره که در دورهٔ کاوس زیاد اتفاق افتاده است، برای ایران پیش آمده است. لحظهٔ مشکل و خطیریست. درچنین لحظهٔ بحران و وحشت کاوس نیز مثل همهٔ ایرانیان چشم به‌راه رستم دارد. اما قهرمان که به‌زور و دلاوری خود اطمینان دارد، بی آنکه دربارهٔ فرجام

18- Hecube

کار بیندیشد گیو فرستادهٔ شاه را به‌رود و می می‌نشاند و با رامشگران به‌رامش سرگرم می‌کند... و چند روز بعد با آرامی و آن خونسردی به‌سوی دربار کاوس می‌خرامد.

کاوس با آن خوی تند و آن بهانه‌جویی که از او معهود است حق دارد که بدان‌گونه بیتاب و خشمگین گردد. برای او این‌اندازه خونسردی و بی‌اعتنایی رستم قابل تحمل نیست، ازین‌رو این مزاج تند ستیزه جوی که همواره از کـژطبعی و گستاخی رنجها و گزندها برای خود فراهم می‌آورد، یك دفعهٔ دیگر نیز بی آنکه غور کار را بنگرد به‌قول فردوسی شرم از دو دیده می‌شوید و طوس را فرمان می‌دهد که رستم را بردار کند. اینجا پاسخ و عتاب رستم شنیدنی است:

تهمتن بـرآشفت با شهریـار — که چندین مدار آتش اندر کنار
همه‌کارت از یکدگر بدتر است — ترا شهریاری نه‌اندر خور است
ز مصر و زچین و ز هاماوران — ز روم و ز سگسار و مازندران
جگر خستهٔ تیغ و تختش منند — همه بنده در پیش رخشش منند
تو اندرجهان‌خود زمن زنده‌ای — به‌کینه چـرا دل بـرآکنده‌ای
دلیران به‌شاهی مرا خواستند — همان گـاه و افسر بیاراستند
سوی تخت شاهی نکردم نگاه — نگه داشتم رسم و آیین و راه
اگر من پذیرفتمی تاج و تخت — نبودی ترا این بزرگی و بخت
نشاندم بدین تخت مـن کیقباد — چه‌کاوس‌دانم چه‌خشمش چه‌باد

در پایان این عتاب رستم از سرخشم و تندی دربار کاوس را ترك می کند و با قهر و اعتراض بیرون می‌رود. آشیل نیز در پایان عتاب تهدیدآمیز آگاممنون، درصحنه‌ای‌شبیه‌به‌این مورد مثل رستم‌می گوید:«این فرمانهارا بردیگران تحمیل‌فرما. زیرا من برای فرمانبرداری تو آماده نیستم».

لیکن نکته‌ای که مخصوصاً عظمت رستم را بیشتر جلوه می‌دهد آنست کـه کاوس و سران ایران خیلی زودتر از آگاممنون به اشتباه خـود واقف می‌شوند. درین خطر بزرگی که ایران را تهدید می کند هرگز ایرانیان نمی‌تـوانند از وجود رستم چشم بپوشند.

عظمت فوق‌العادهٔ رستم به‌قدری‌است که غیبت او بدون تردید مورث‌حرمان

و شکست ایرانیان تلقی می‌شود و ناچار برای آنکه خشنودی وی را تأمین کنند و او را دلگرم و امیدوار باز آورند درپی او می‌شتابند.

اما دربارهٔ آشیل وضع چنین نیست وقتی او تافته و خشم آلود به‌خیمهٔ خود باز می‌گردد و از سرقهر وعتاب تن از جنگ بازمی‌زند غیبت او مایهٔ بیم وتشویش جنگجویان نیست فقط ته‌تیس مادر او که رب‌النوع مقتدر و هوشمندی است از زئوس خدای خدایان می‌خواهد که کینهٔ آشیل را از آگاممنون و یارانش بگیرد. جنگ نیز با وجود اعراض وی دوام دارد، جنگی سخت هولناک که زیان بزرگی برلشکر آگاممنون وارد می کند.

این‌شکستی که برلشکر آگاممنون وارد می آید از آن نیست که نیروی آشیل دربن نبرد اثری ندارد بلکه از آن روست که ته‌تیس خشم و قهر زئوس را به‌زیان جنگجویان برانگیخته است. اگر خدایان در سرنوشت این جنگ مداخله نکنند بیگمان آگاممنون خواهد توانست خشم وقهر آشیل را به‌چیزی نگیرد و جنگ را تا سرحد پیروزی دنبال کند، اما خدایان اعراض آشیل را بهانه‌ای برای مداخله در سرنوشت انسانها قرار می‌دهند. بدین‌گونه در پایان کار آگاممنون غیبت آشیل را ضایعه و غبنی تلقی می کند همانطور که کاوس قهر و رنجش رستم‌را خطر بزرگی می‌شمارد.

چیزی که آشیل را دوباره به‌صحنهٔ جنگ واردمی کند، تأسف ودریغی‌است که از مرگ و فقدان پاتروکل بدو دست می‌دهد، اما آنچه رستم را برای جنگ آماده می کند یك‌غرور قهرمانی‌است. غروری که پاس نام وافتخارش آن‌را ایجاب می کند. هنگامی که آوازهٔ دلاوری سهراب درباز‌ایران را بدان‌گونه ترسانیده بود، بهانه جویی و کناره‌گیری رستم را ممکن بود به ضعف و جبن تعبیر کنند. همین اندیشه است‌که رستم را باکاوس آشتی می‌دهد و به‌جنگ سهراب می‌فرستد...

گفته‌اند صفت بارز شعر حماسی برانگیختن حس شگفتی و ستایش است این خاصیت قطعاً در شاهنامه از ایلیاد قویتر است. در حوادث ایلیاد که خدایان در ایجاد صحنه‌ها دخالت دارند هیچ جای شگفتی‌نیست زیرا هیچ‌کاری ازحیطهٔ‌قدرت خدایانهٔ آنها بیرون نیست. اما در شاهنامه احوال و اطوار قهرمانان مورث‌اعجاب

و تحسین ما می‌گردد زیرا آن احوال و اطوار از کسانی صادر می‌شود که مانندما انسانند و دارای ضعفها و زبونیهای‌ما نیز بنظر می‌رسند. بدین گونه قدرت وعظمت قهرمانان در شاهنامه بیش‌از ایلیاد جلوه می‌کند و همین نکته نشان می‌دهد که روح حماسی در شاهنامه از ایلیاد قویتر است.

آیا این نکته را نیز می‌توان قبول کرد که به‌قول روکرت شاهنامه از حیث محتوی اندکی پست‌تر از ایلیاد است؟ دربن‌باره نیز جای دیگر باید بحث کرد.

مردادماه ۱۳۲۹

خرابات

اگر هم نزد بعضی ازصوفیه ـ از جمله شیخ محمود شبستری ـ خراباتی شدن از خود رهایی است[1]، باز خرابات همچنان منزلگاه رندان و تردامنان است نه جای پاکان ونیکان. رفت و آمد به خرابات رستن ازقید ننگ و نام می‌خواهد و ازین رو صوفی که درراه مطلوب خویش ازهمه چیزمی گذرد حال خویش را ـ دررهایی از خود ـ مثل حال خراباتیان می‌داند چنانکه سکرروحانی خود را نیزبا آن ذوقی که ازشراب مغان دست می‌دهد مناسب می‌یابد و با این همه صوفی نیز از خرابات و پیرخرابات‌واز شراب مغانه و پیرمغان همان چیزی را درك می کند که دیگران‌ازآنها فهمیده‌اند.

این‌جا صحبت از خرابات است واز جاهایی که این لفظ در معنی حقیقی ـ نه‌مجازی ـ به‌کاررفته است. استعمالی که ازباب مجازو تشبیه است البته نقلی‌دیگر دارد. در لغت‌نامه‌ها[2] خرابات عبارتست از روسپی‌خانه و جایی که انواع فسق و فجور در آن‌جا رایج است. ازین‌رو ذکر آن با مصطبه و شرابخانه و قمارخانه و محل تفریح وفساد توأم است.

در دورهٔ جاهلیت بین اعراب عده‌یی زنان‌بدکاره بوده‌اندکه برای اظهارحال خویش بربالای خانه‌های خود رایت داشته‌اند، ابوالفتوح[3] می گوید که خانه‌های این‌گونه زنان‌را خرابات می‌خوانده‌اند. بهرحال بین اعراب‌جاهلی خاصه‌درشهرها فحشاء وجود داشته است ولیکن بدوی به‌سبب مروت خویش تا حدی از آن ابا

۱ـ گلشن‌راز، شرح‌گلشن لاهیجی/۶۲۴و۷۶۳.

۲ـ مقایسه شود با یادداشتهای قزوینی ج ۴. ۳ـ تفسیر ج ۱۱/۴.

می‌ورزیده است. در اوایل عهد اسلام، منع سخت و اجراء حدود البته مانع از رواج فحشاء می‌شده است وازین‌رو به‌سبب غلبهٔ محتسب در بلاد اسلامی تا مدتی دراز نه‌خراباتی درکار بوده است نه‌فحشایی که مردم از آن آگاه باشند. البته‌دیرهای ترسایان که وصف آنها در کتب دیارات وقصه‌های ادب آمده است حدیث دیگرست وعیشهای پنهانی خلفا و امرا هم در خرابات نبوده است در قصرهای با شکوه و سراهای آراسته‌یی بوده است که وجود آنها غالباً خرابات مغان را روسفید می‌کرده است. دراوایل قرن چهارم هجری که مورخین وسیاحان‌وجود زنان بدکاره‌یی راکه درچین یا هندکار بدستوری می کرده‌اند درآثارخود یاد کرده‌اند غالباًبه‌تأکید می گفته‌اندکه در قلمرو مسلمانان ازین گونه جاها نیست[۴]. با این همه در اواسط همین قرن بودکه در قلمرو اسلام نیزنشانه‌یی ازین خانه‌ها پدیدآمد ودرپی آن‌لفظ خرابات بیش وکم درالسنه وافواه درافتاد. عضدالدولهٔ دیلمی ظاهراً به‌بهانهٔ آنکه زنان خلق را ازآسیب تجاوز لشکریان خویش درامان دارد زنان روسپی را درین کار دستوری داد[۵] حتی برای آنها مبلغی هم مالیات تعیین کردکه می‌پرداختند. این رسم که عضدالدوله برقرار کرد در جلوگیری از بیرسمی‌هایی که دربعضی حکایات به‌سرهنگان یعقوب و سلطان محمود وحتی به‌ترکان خلیفه نسبت داده شده است البته بی‌تأثیرنبود و نظیرآن در سایر بلاد- حتی در قلمرو فاطمیان مصر- نیز رواج یافت[۶]. این گونه خانه‌ها را درمصر غالباً خانات می‌خواندند و در شام و عراق خرابات. ادبیات‌قرن پنجم وبعد ازآن پراست ازذکرخرابات وقصه‌های‌خراباتیان. وجود اشعار وحکایاتی که این همه ذکرخرابات درآنها آمده است حکایت دارد از کثرت خرابات درین ادوار. این نام خرابات هم برای این خانه‌ها ظاهراً ازآن‌رو بودکه تا این خانه‌هارا درشمار بیوت غیرمسکونه[۷] فرانمایند یعنی که رفت وآمددر آنها حاجت به‌اذنی ندارد[۸]. در هرحال رندان و تردامنان درپیش چشم مردم به‌این خانه‌ها آمد ورفت می کرده‌اند و درکتب ادب وقصص- ازنظم و نثر- نام خرابات درردیف میکده و دیرمغان همه‌جا درین روزگاران هست. ابوالحسن بصری نقل

۴- ترجمهٔ سیرافی ، قران ۱۲۴/، مروج ۲۹۶/۱.

۵- بیرونی، الهند/۲۷۹.

۶- مقریزی، خطط ۸۹/۱

۷- قرآن ۲۹/۲۴.

۸- مقایسه شود با تفسیرامام فخر، ۲۰۰/۲۳.

می کند که درعبادان مردی سیاه و فقیر بود که درخرابات مأوی داشت چیزی با خود بردم واورا طلب کردم چون چشمش برمن افتاد تبسم کرد و به‌دست خویش اشارت به‌زمین کرد زمین را همه طلا دیدم که می‌درخشید[۹]. این خرابات همان منزلگاه رندان است که در آن ساقط‌ترین و تیره‌روزترین خلق می‌زیسته‌اند و با این همه‌این فقیرسیاه که درکوی بدنامان می‌زیسته است درعین تنگدستی می‌توانسته است خاك را به‌نظر کیمیا کند. حال این خراباتی که در رسالهٔقشیریه آمده است یادآور داستان آن قصاب است که موسی به‌موجب وحی اورا از دوستان خدا شناخت وچون به طلب او برآمد وبه دکان او رفت:

«مردی را یافت با لباس فاسقان جملهٔ سرموی داشت به‌کتفها فرو گذاشته، بـرزی دزدان‌وعیاران. اوراگفت مهمان خواهی؟ گفت خواهم اما به‌شرط آنکه هرچه‌بینی با کس‌نگویی. گفت نگویم. شبانگاه دردکان بست وبه‌خرابات رفت وسبوی می بخرید وزنی زانیه را آن‌شب به‌مزد بگرفت وبه‌خانه آورد[۱۰]».

این خراباتی نیزمردیست صالح ونیك‌سرانجام، اما برای آنکه ازچشم‌اغیار مستور بماند خـود را در لباس فاسقان و خراباتیان در می آورد، کـه بندگان خدا ممکن‌اند در اوباش. بهرحال درست است که گاه نیکان و پارسایان هم، برای آنکه رعونت نفس را بشکنند و یا باطن خود را در پردهٔ استتار مخفی بدارند شاید به‌ـ خرابات می‌رفته‌اند و به‌این سبب حتی خرابات نیزگاه جلوه‌گاه «نورخدا» می‌شده است لیکن خرابات درهمه حال خرابات بوده است وجای رندان و فاسقان. ازین روست که اگرکسی صوفیی را در خرابات می‌یافته است اورا سخت ملامت می‌ـ کرده است وحتی می‌زده است[۱۱]. ازآنکه خرابات‌کوی نیکنامی نبوده است. یك جا نابینایی‌هست که ازیك درویش مالدارصدقه می گیرد با نابینای دیگرمی گوید:

«دیروزخواجه‌یی بدین‌جاگذرکرد ودرستی زر به‌من دادبرفتم به‌فلان خرابات وشب تا روز با فلان مطرب به دمی عشرت کردم[۱۲]».

جای دیگر از فضایل خوانی که درکوی و بازار می گشته است و در مقابل مناقب‌خوانان و تاحدی برای از بین بردن تأثیر اشعار آنهابرای‌معاملهٔ به‌مثل با آنها به‌خواندن اشعار درفضایل خلفا وصحابه می‌پرداخته است، شنیده می‌شود که:

۹- رسالةالقشیریه ، مصر ۱۶۳/۱۳۶۷
۱۰- شرح تعرف ۸۱/۱
۱۱- فوائح الجمال طبع ویسبادن ۸۱/
۱۲- تذکرةالاولیاء ج۳۲۰/۲.

«مسلمانان را دشنام می‌دهد و آنچه می‌ستاند به‌خرابات می‌برد و به‌غناء وزناء می‌دهد و برسبلت قدریان ومجبران می‌خندد[۱۳].»

این همه حاکی است ازوجود جاهایی که- به‌نام خرابات یا خانات وگاه‌حتی با نامهای دیگر- صحنهٔ عشرتهای نهانی فاسقان بی‌بند وبار بوده است و مسلمانان خواه‌ناخواه در داخل شهرها و کنارمحلات خویش وجود این «اماکن» را تحمل می کرده‌اند. نظارت در کار خرابات بارها مورد توجه امراء و حکام واقع می‌شده است. دربلاد مصروشام در روزگار ممالیك، این گونه منازل مختص به‌لهو و فساد را غالباً خانات‌می گفته‌اند ودر بعضی موارد به‌امرسلطان‌خانات راغارت‌می کرده‌اند، شرابخانه‌هاشان را تباه و نابود می کرده‌اند، روسپیها را هم به اختیار کردن شوهر وامی‌داشته‌اند[۱۴]. درعهد ایلخانان مغول خرابات نهادن که عبارت ازفاحشه‌نشاندن[۱۵] باشد دربلاد مختلف رایج بود. در دورهٔ غازان چون جماعت خراباتیان کنیزکان را که ازاطراف می آوردند به‌بهای موافقتراز دیگران می خریدند اکثر تجار درفروختن ایشان میل به‌معاملهٔ آن جماعت می کردند وبعضی ازکنیزکان که حمیتی و قوتی داشتند در نفس خود نمی‌خواستند که ایشان را به‌خرابات فروشند وبه‌اجبار واکراه می‌فروختند و به‌کاربد می نشاندند. غازان‌خان بفرمود تا زنان خرابات را هر کدام که بخواهند بیرون آیند بخرند واز خرابات بیرون بیاورند و کنیزانی را هم که میل بدین کارندارند به‌اکراه واجبار بدان وادار ننمایند[۱۶]. دراخبار سربداران‌هم هست که: «وقتی حیدرقصاب از زیادی مالیاتی که سربداران ازوی مطالبه می کردند نزد خواجه علی شمس‌الدین امیرسربدار شکایت کرد وی گفت زن خود در خرابات‌نشان ووجه من ده[۱۷]» وهمین سخن که گویند حیدر قصاب را به‌قتل خواجه علی واداشت حاکی‌است ازوجود خرابات درسبزوار آن وقت وازوقوف سلطان بر آن. دراخبار امیرتیمور هم آورده‌اند که او «خرابات ومصطبه ازجمیع ممالك برانداخت» درصورتی که مطابق نقل نظام‌الدین شامی «هرروز مبلغی چند تومان از سوق‌السلطان بغداد و تیمانچهٔ تبریزو کوی درازسلطانیه وبیت‌اللطف شیراز وکوی پایان کرمان و خرابات خوارزم» به‌خزانهٔ دولت وی عاید می‌شد[۱۸]. عنوان بیت‌اللطف که درعهد

۱۳- کتاب‌النقض/۳۳.

۱۴- مقریزی، السلوك ۵۵۳/۱.

۱۵- تاریخ مبارك غازانی /۳۶۴.

۱۶- تاریخ مبارك غازانی /۳۶۴.

۱۷- مجمل فصیحی ۸۴/۳.

۱۸- ظفرنامهٔ‌شامی ۳/۲-۱۹۲.

تیمور درباب خرابات شیراز و شاید بعضی بلاد دیگر گفته می‌شد، در دورهٔ صفویه تا حدی جای خرابات را گرفت. درین عهد تقریباً در اکثر بلاد ایران بیت‌اللطفها دایر بوده است. مثلا در اصفهان چنان که شاردن نقل می کند در زمان او متجاوز از دوازده تا چهارده هزار روسپی بوده است که پروانهٔ خاص داشته‌اند و چندین کوچه و کاروانسرای در قسمتی بخصوص از شهر هم به آنها اختصاص داشته است[۱۹]. در زمان شاه عباس ثانی عواید مالیات بیت‌اللطف (خرابات) کل مملکت قریب به سه هزار تومان بوده است که شاه به‌خواهش «خلیفه‌سلطان» از آن مال صرف نظر کرد و مقرر داشت فواحش در شهرها نباشند و احکام به‌اطراف فرستاده حکم مؤکد درباب برطرف نمودن شراب و شرابخانه‌ها به‌ممالك محروسه نوشت[۲۰]. احوال خرابات در ادوار بعد نیز بیش و کم تابع درجهٔ حمیت و نوع سیاست سلطان بوده است.

***

در تمام مواردی که لفظ خرابات در معنی حقیقی خویش به‌کار رفته است جای رندان و تردامنان است: جای کسانی که قیدی به‌ننگ و نام ندارند و از شنعت و طعن خلق اندیشه‌یی به‌دل راه نمی‌دهند. صوفی هم اگر با شوق و ادب از خرابات و پیر خرابات یاد می کند شور و شوق او متوجه بجایی است که نیل بدان، هم رهایی از ننگ و نام می‌خواهد هم تحمل شنعت و طعن عوام، والسلام.

۱۹- شاردن، سفرنامه ج ۲/۲۱۱ و ج ۷/۴۱۷. ۲۰- تاریخ ملاکمال، چاپ اراك/ ۱۰۲.

یادداشتهای حاشیهٔ گلستان

نسخه‌یی از گلستان سعدی به‌تصحیح و حواشی استاد بزرگوار جناب میرزا عبدالعظیم‌خان گرگانی در بین کتابهای من هست که از بس آنرا خوانده‌ام وزیرورو کرده‌ام بکلی دست فرسود و اوراق پریشان شده است وچنان ورق ورق شده که گویی دیگر آن گلستانی که به‌قول سعدی «همیشه خوش باشد» نیست و به‌نظر نمی‌آید که ازین پس نیزجز «همین پنج‌روز وشش» بتواند مهمان مخلص باشد.

این نسخه، چنانکه می‌دانید ازجهت قدمت و صحت مزیتی زیادت ندارد و نسخه‌های خطی وحتی‌چاپی‌گلستان هست که به‌مراتب دقیقتر وصحیحتر از این نسخهٔ چاپ جناب میرزاست اما مزیتی که این نسخه دارد از جهت حواشی مفید آن و مقدمهٔ جامعی است که دربارهٔ سعدی و ترجمهٔ احوال او دارد ومن ازعهد طفلی‌باز، عشق به‌سعدی وشیفتگی به‌آثار او را ازهمین مقدمه آموخته‌ام. نمی‌دانم چند سال است که این نسخه در کتابخانهٔ کوچك من گرد وخاك می‌خورد امامی‌بینم که ازبس درسالهای دراز آن‌را مکرر خوانده‌ام اکنون هم بیشترنوادر وعبارات آن برلوح خاطرم نقش‌بسته است وهم تمام زیرصفحه‌ها و کناره‌های سفید کتاب‌ازیادداشتهای من سیاه شده است.

این یادداشتها که درطی سالهامطالعهٔ مکرر ومستمر، بامداد کمرنگ بر کناره‌ها وهامشهای کتاب نوشته شده است از هردستی هست. گاه آنچه مصحح در توضیح لغتی یا عبارتی نوشته است پسندم نیفتاده و برای تکمیل واتمام آن درکتب ادب ولغت به‌تحقیق وجستجو پرداخته‌ام و درباب هرکلمه یا عبارتی گاه چندین صفحه را سیاه کرده‌ام وگاه رأی وعقیدهٔ شیخ یا تأویل و تعبیر جناب میرزا را نپسندیده‌ام و با هردو بزرگوار به‌مناقشه برخاسته‌ام. اینجا، بین عبارت یا شعر سعدی باگفتهٔ

فلان نویسندهٔ فارسی یا فلان شاعر تازی شباهتی یافته‌ام، این شباهت را در حاشیهٔ سفید کنار صفحه باز نموده‌ام و آنجا مواردی را دیده‌ام که نویسندگان و گویندگان بزرگ اروپا مثل لافونتن وولتر و گوته و هوگو از سعدی گرفته‌اند، این را هم در کنار همان صفحهٔ گلستان یادداشت نموده‌ام.

در این کار البته قصد غور و استقصا نداشته‌ام. حتی بسا که چنین مواردی، در ضمن مطالعات دیگر هم، باز از نظرم گذشته است و از کاهلی به‌ضبط و قید آن نپرداخته‌ام. ازهمین‌رو، درین یادداشتها تمام مآخذ سعدی را نیافته‌ام و تمام‌مواردی را هم که دیگران «از گلستان... ورقی» برده‌اند ذکر نکرده‌ام. با این همه گمان می کنم، نقل بعضی از آن یادداشتها، به‌غیراز آنچه جنبهٔ تتبعات لغوی یا مناقشات فکری دارد، برای شما هم بیفایدتی نباشد.

***

اینکه پاره‌یی از نوادر و حکایات گلستان، مثل بسیاری از حکم و لطائف نویسندگان جهان با اقوال و آراء بعضی از قدماء شباهت دارد، نه‌جای تعجب است و نه‌چیزی از عظمت مقام نویسنده و گویندهٔ بزرگ می کاهد. دربعضی از آنها توارد سبب این شباهت را بیان می کند و در برخی هم می‌توان اشتراك مضامین را به‌سبب تداول معانی دانست. علی‌الخصوص در آنچه بامثال و حکم و مواعظ و نصایح مربوط است، این دو اصل قوت بسیار دارد و جهت شباهت را بیان می کند. اما گذشته ازین‌ها، سعدی نیز مثل هر نویسندهٔ دیگر از نفوذ و تأثیر سنن و مواریث ادبی گذشته نمی‌توانسته است برکنار باشد. و برای کسی که، مثل او سفر دراز کرده و از هرخرمن خوشه‌یی چیده است امکان ندارد که از آنچه درافواه و السنهٔ معاصران وی رایج است و از آنچه گذشتگان برای اخلاف باقی نهاده‌اند چشم بپوشد و از آن معانی هیچ به‌دل و جان خود راه ندهد. پس، ناچار اقوال و آثار او نیز مثل آثار و اقوال هرنویسندهٔ دیگر، هم ازمخزن تجارب و آراء معاصران و مسموعات و مشهودات خودش ریشه می گیرد و هم از منابع آثار و افکار قدماء و آنچه در مطاوی کتب و متون صحف خوانده است سیراب می گردد. و این امر نیز به‌سعدی و گلستان اختصاص ندارد و دربارهٔ همهٔ نویسندگان راست می آید. بسیاری از آثار شکسپیر، چون تاجر ونیزی و طوفان و مکبث و هملت و اتللو، از وقایعنامه‌ها و قصه‌ها و روایات قدیمتر مایه

گرفته است و اکثر نمایشنامه‌های کورنی وراسین نیزاز ادب یونان وروم و اسپانیا اخذ شده است. فاوست گوته ازیك قصهٔ خرافی عامیانه به‌وجود آمده است ومأخذ داستانهای عظیم شاهنامه نیزدر خداینامه‌ها و اساطیر کهن به‌دست‌است.

اخذ معانی‌ومضامین قدماء، از جانب شاعری که در آنها تصرف استادانه‌دارد چیزی ازقدر اونمی‌کاهد واز قدیم همهٔ شعراء بیش وکم ازین مایهٔ سنن و مواریث ادبی فایده‌ها و بهره‌ها گرفته‌اند.

جستجو و تحقیق، دراین که استادان وهنرمندان بزرگ ازین مآخذومواریث چگونه فایده گرفته‌اند و آنچه را ازمطاوی کتب گذشته یا ازفحاوی اقوال معاصران گرفته‌اندبه‌چه صورت درآورده‌اند وچه‌هیأتی بدان بخشیده‌اند، هم مایهٔ قدرت‌طبع وقریحهٔ آنها را بیشتر روشن می کند و هم راز ابداع ورمز ایجاد آثار ادبی را- تا اندازه‌یی - بیان می‌نماید واز همین روست که این مبحث، درنقد ادبی‌اهمیت بسیار دارد ودر واقع آنچه امروز «ادبیات تطبیقی» یا «موازنهٔ‌ادبی» نام دارد نیزازفواید ونتایج این‌گونه تحقیقات بشمار می آید.

***

گلستان برای خودش دنیایی است یا دست‌کم تصویری درست وزنده از دنیاست. انسان را، با دنیای او، وبا همهٔ معایب ومحاسن وبا تمام تضادها و تناقضهایی که‌در وجود اوهست تصویرمی کند. گفتهٔ جامی که‌آن را «نه‌گلستان که روضه‌ای‌زبهشت» می‌خواند اغراق شاعرانه‌ای است مگر آنکه این روضهٔ بهشت از مکاره و معایب «دوزخ دنیا» هم خالی نباشد ودرکنار لذات و زیباییهای آن آلام وزشتیها نیزرخ بنماید.گلستان چنین دنیایی است ویا چنین دنیایی را تصویرمی کند. زیبایی‌درکنار زشتی و غم در برابر شادی است. و تناقضهایی هم کـه عیبجویان در آن یافته‌اند تناقضهایی است‌که درکار دنیاست. چنین دنیایی که پراز تناقض وتضاد ومشحون‌از رسوایی و شگفتی است، سعدی درگلستان توصیف می کند و گناه ایـن تناقضها و رسواییها هم براونیست، برخود دنیاست. به بوستانش که ظاهراً در آن می‌خواهد انسان و دنیا را، چنانکه باید باشد، وصف کند، درین جاکاری ندارم اما در گلستان نظرش اینست‌که انسان ودنیا را آنچنان که هست توصیف کند ودنیا هم مثل‌انسان، آن چنان که هست از تناقضها وغرابتهای بیوجه و غیرمنطقی خالی نیست.

اما سعدی در توصیف و تصویر چنین دنیایی قدرت و مهارت عجیبی به‌خرج داده است و دنیایی که در گلستان ساخته است هرچند تا اندازه‌یی خیالی است تصویر درست دنیای واقعی است با همهٔ فراز و نشیبها و با همهٔ غرائب و عجایب آن. این دنیا را سعدی نیافریده است، دیده است و درست وصف کرده. دنیای عصر اوست: عصر کاروان و شتر، و عصر زهد و تصوف. و این دنیا را سعدی که «در اقصای عالم» بسی گشته است، سیر کرده است و زیر و روی آنرا دیده.

گلستان او که تصویری فوری و عاجل از چنین دنیایی است تنوعش از همین جاست. تنها گل و بهار و عشق و جوانی و شراب و شاهد نیست که در این «روضهٔ بهشت» دل را می‌فریبد. خار و خزان و ضعف و پیری و درد و رنجوری نیز در آن، جای خود را دارد. اگر پادشاهی هست که شبی را در عشرت به‌روز می‌آورد و در پایان مستی می‌گوید: «ما را به‌جهان خوشتر ازین یك دم نیست!» در کنار دیوار قصر او «درویشی برهنه» هم هست که «به‌سرما برون خفته» و با این همه از سر بی‌نیازی می‌گوید: «گیرم که غمت نیست غم ماهم نیست!». اگر در جایی وزیر غافلی هست «که خانهٔ رعیت خراب می‌کند تا خزینهٔ سلطان آبادان شود»، جای دیگر پادشاه عاقلی هست که کودك دهقان را می‌بخشاید و دل به‌مرگ می‌نهد و می‌گوید که «هلاك من اولیتر است از خون بیگناهی ریختن». آنجا بازرگانی است که صد و پنجاه شتر بار دارد و چهل بندهٔ خدمتگار و با این همه در آن سر پیری هوس دنیاجویی و دنیاگردی را یك لحظه از سر به‌در نمی‌کند. جای دیگر درویشی است «به‌غاری در-نشسته و در به‌روی از جهانیان بسته» و هیچ به‌اهل جهان التفات ندارد.

درین دنیایی که اکنون هفتصد سالست خاکستر فراموشی و خاموشی بر روی آن نشسته است هنوز همه‌چیز زنده و جنبنده است. هم سکوت بیابان و حرکت آرام شتر را در آن می‌توان دید و هم بانگ نزاع کاروان حجیج را که برسر و روی هم افتاده‌اند و داد فسق و جدال داده‌اند. هم صدای طپش قلب عاشقی را که جز خود سعدی نیست و در دهلیز خانه از دست محبوبی شربت گوارا می‌گیرد می‌توان شنید و هم بانگ آرام زاهدی را که در حرم کعبه روی بر حصبا نهاده و مناجات پرسوزی می‌کند می‌توان احساس کرد. آنجا در میان همهمهٔ موج و تشویر طوفان نیمرخ مردانهٔ جوانی جلوه می‌کند که قایقش در دریای اعظم شکسته است و خودش با

پاکیزه‌رویی که دلش در بند اوست به‌گردابی در افتاده‌اند. وقتی ملاح می آید تا دستش را بگیرد وازکام خونخوار و بیرحم امواج بیرونش بکشد فریادبرمی آورد که «مرا بگذار ودست یارمن گیر»، واینجا درمیان گرد وغبار بیابان خشك‌وسوزان راه حجاز پیادهٔ سروپا برهنه‌یی رخ می‌نماید که بیقید ولاابالی همراه کاروان راه می پیماید وبا سختی و رنجی که می‌برد از دست انداختن و ریشخندکردن توانگران پرناز وتجمل خودداری ندارد.

بیان گولیها و رسواییهایی راکه دراین دنیا با احوال و اطوار انسان آمیخته است برسعدی عیب گرفته‌اند. گناه سعدی این است که نه برگناه دیگران پرده می‌افکند ونه‌ضعف وخطای خود را انکارمی کند. کدام دلی هست که «در جوانی‌چنان که افتدودانی» در برابرزیباییها ودلبریهای وسوسه‌انگیزخوبان نلرزد و هوس خطا وآرزوی‌گناه نکند؟ تا جهان بوده است و تا جهان هست انسان صید زیبایی و بندهٔ شهوت وگناه است و این لذت وعشرت که زاهدان و ریاکاران و دروغگویان آن را به‌زبان ونه‌به‌دل، وقاحت و حماقت نام نهاده‌اند سرنوشت ابدی و «درام»جاودانی بشریت خواهد بود.

درین صورت آنجاکه سعدی ازعشق وجوانی سخن می گوید، وشیفتگی و زیباپرستی خود را یادمی کند، سخن اززبان بشرمی‌راند وپرمایه‌ترین وراست‌ترین و بی‌پیرایه‌ترین سخنان او همینهاست. تنها اونیست که شور زیبایی دلش رابه‌لرزه می‌آورد وعنان طاقت را از دستش می‌رباید آن زاهدبیابان نشین ازترس آنکه‌درین راه نلغزد به‌غار پناه می‌برد وباز وقتی به‌شهر می آید صید غلامان خوبرو وکنیزان دلفریب می‌شود.

تفاوت سعدی با ملامتگران و ریاکاران و دروغگویان،این است که سخنش مثل «شکرپوست کنده» است. نه‌رویی دارد و نه‌ریایی. اگرلذت گرم‌گناه عشق را به‌جان می‌خرد دیگر گناه سرد بی‌لذت دروغ و ریا را مرتکب نمی‌شود. راست و بی‌پرده اقرار می کندکه زیبایی در هرجا و هرکس باشد قوت پرهیزش‌رامی‌شکند ودلش را به‌شور وهیجان می آورد. همین ذوق سرشار ودل عاشق‌پیشه است‌که او رابا همهٔ کائنات مربوط می کند وبا کبك وغوك وابرونسیم همدرد وهمراز می‌نماید. باید دلی، چنین عاشق‌پیشه وزیبا پسند باشد تا مثل او هرپستی و گناه و هرسستی و

ضعف‌را ببخشاید و تحمل کند. نه از قاضی همدان و شاهدبازی او اظهار نفرت کند ونه از ترشرویی زاهد و بی‌ذوقی و گرانجانی او برنجد و بهم برآید. دلی‌مانند دل اوست که درهمه‌جا و با همه‌چیز همدرد و هماهنگ می‌شود ودنیا را چنانکه هست می‌شناسد و از آن تمتع می‌برد. با این‌همه برای دل او نیز چیزی هست که از آن نفرت داشته باشد و تحمل آن را نکند: خود فروشی و ریاکاری که دنیای زیبای رنگارنگ را درنظر انسان تیره وسیاه می کند.

***

این است دنیایی که در گلستان توصیف می‌شود. دنیایی که سعدی خود در آن زیسته است وبا یك حرکت قلم عالیترین و درست‌ترین تصویر آن‌را برروی این «تابلو» که‌گلستان نام دارد، برای ابد زنده وپایدار ساخته است.

اما در آب و رنگ‌ها و سایه و روشنهای این تابلو مواردی هست که زمینه‌های کهنه‌تر و قدیمتر را به‌خاطر می‌آورد و پیداست که نقاش چیره‌دست آنها را از مشهودات و محسوسات دیگران گرفته است و آنچه درین یادداشتهایی که اینجانقل می‌شود مورد توجه ماست همین مواردست با مواردی که هنرمندان دیگر از اثر سعدی الهام گرفته‌اند. همین وبس.

***

صفت بارز شیوهٔ‌گلستان سادگی و روشنی است. مجاز و مبالغه درکلام‌او به‌افراط نیست و صنعت و پیرایه جز به‌ندرت دیده نمی‌شود. تکرار و اطناب‌رادوست‌نمی‌دارد و ازین جاست که سخنش ملال‌انگیز نیست. با وقوف و شعور کامل است که فصاحت سحبان را دراجتناب از تکرار می‌داند و خود او نیز اگر دربعضی موارد به‌تکرار مطلب ناچار می‌شود از تکرار عبارت احتراز می کند. «لقمان را گفتند حکمت از که آموختی؟» این را بیش‌از یك بار‌به‌مناسبت می‌آورد اما یك‌جا می‌گوید‌گفت «از نابینایان که تا جای نبینند پای ننهند.» و جای دیگر می‌نویسد‌گفت «از بی‌ادبان که هرچه ازیشان در نظرم ناپسند آمد از فعل آن پرهیز کردم» و بدین‌گونه جایی هم که تکرار اجتناب‌ناپذیر می‌نماید آن را به‌استادی تدارك می کند.

اما سجع که آفت سادگی است و آثار بسیاری ازنویسندگان ایران وعرب

را از رونق و طراوت انداخته است به کلام او لطف و قوت بخشیده است و این بدان سبب است که سعدی خوب می تواند درهرچیز اندازه نگه دارد. در کلام او سجع هست اما افراط نیست.

از نثرنویسان عرب به‌جاحظ نظردارد و تااندازه‌یی شیوهٔ بلاغت اورا پیروی می کند. این هم که جدّ و هزل و شور و شیرین را بهم مـی آمیزد از نفوذ اسلوب جاحظ است. وبلاغت سعدی که سخنش «متعلمان را به‌کار آید و متکلمان‌رابلاغت افزاید» ازهمین‌جاست که مراعات‌حال خواننده رادر نظردارد واین نکته نیز که‌مثل لو کرس «داروی تلخ نصیحت را به‌شهد ظرافت بـر‌آمیخته» از همین راه است و درین تفنن که هدف آن مراعات حال خواننده است به‌قدری هزل وجد را بهم می- آمیزد و به‌قسمی هرجاکه احساس می کند خواننده از سخن جد ملولست روی به هزل می آورد که ترتیب کتابش کمی یکنواخت می‌شود.

درحقیقت مراعات این‌تناسب بین جد وهزل گاه سبب‌می‌شود که بین‌حکایات و ابواب‌گلستان مناسبتی‌نباشد، فی‌المثل حکایت یکی ازرفیقانش که شکایت‌روزگار نامساعد پیش او می آورد شاید به‌باب دوم بیشتر بخورد تـا به‌باب اول، و داستان جدال سعدی با مدعی هم ظاهراً با «تأثیر تربیت» مناسبت ندارد. بـا اینهمه این بی‌ترتیبی کتاب، آنرا از خشکی ملال‌انگیزی که لازمهٔ کتابهای منظم ومرتب است مصون داشته.

تعبیرات و تشبیهات او اگر همه تازه نیست باری همه زنده و جاندارست. درشیوهٔ نویسندگی اسلوب ابوالمعالی منشی‌و خواجه‌عبدالله انصاری‌را بهم آمیخته است حتی مقدمهٔ گلستان، آنجا که «دوستی که در کجاوه انیس بود و در حجره جلیس» برو وارد می‌شود و سخن می گوید مقدمهٔ کتاب سیرالسالکین خواجه عبدالله را به‌خاطر می آورد. دربعضی موارد نیز به‌شیوهٔ مقامات نویسان نظر داشته است وحکایت «جدال سعدی بامدعی» وداستان «جامع کاشغر» نیز اسلوب مقامات‌نویسان را به‌خاطر می آورد. این هم که‌گاه سخنان حکمت‌آمیز و عبرت‌انگیز خود را در دهان بزرگان و نامورانِ‌گذشته می گذارد و چنین اقوالی را به‌کسانی مثل فریدون و اسکندر و لقمان و بزرگمهر نسبت می‌دهد در بین متقدمان معمول بوده است و

نظیر آن را در آثار نویسندگان قدیم، از عرب و عجم، بسیار می‌توان یافت...

***

و اینك یادداشتهای حاشیهٔ گلستان را به‌همان صورت و با همان عبارت که آنجا در کنار صفحه‌ها نوشته‌ام، بی‌هیچ کم و کاست می آورم فقط اجازه می‌خواهم که آنها را مرتب کنم و هردسته را تحت‌عنوان خاصی نقل کنم:

گلستان: ص ۴

عاکفان کعبهٔ جلالش به‌تقصیر عبادت معترف که ما عبدناك حـق عبادتك.
واصفان حلیهٔ جمالش به‌تحیر منسوب که ماعرفناك حق‌معرفتك.

در حدیقهٔ سنائی است (چاپ مدرس رضوی ص ۷۲):

وانك او دست و پای را داند — او چگونه خدای را داند
انبیا عاجـزند ازیـن معنی — تو چرا هرزه می کنی دعوی

***

گلستان: ص ۵

ای برتر ازخیال وگمان وقیاس و وهم — وز هرچه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم

این شعرابوالفتح به‌خاطر انسان می آید (ثعالبی- احسن‌ماسمعت ص۱۷):

کل من یرتقی الیه بوهم — من جلال و قدرة و سناء
فالذی ابدع البرّیه اعلی — منه سبحان مبدع الاشیاء

هرچند این مضمون از نتایج و لوازم تفکر و تربیت عرفانی‌است ودرواقع از معانی مشترك محسوبست و البته درآن گمان اخذ نمی‌رود.

***

گلستان: ص ۹

تو نیز اگر توانی سرخویش گیر و مصلحتی که داری درپیش.

نظامی گوید:

برآن عزمم که سر درپیش گیرم — شوم دنبال کار خـویش گیرم

شیرین و خسرو

***

گلستان: ص ۹

ذوالفقارعلی درنیام و زبان سعدی درکام.

نظامی، در زبان و تیغ گوید (مخزن‌الاسرار . مقالت هجدهم):

مصلحت تست زبان زیر کام ‌ ‌ ‌ تیغ پسندیده بود در نیام

***

گلستان: ص ٩

دوچیزطیرۀ عقل‌است دم‌فروبستن ‌ ‌ ‌ به‌وقت گفتن و گفتن به‌وقت‌خاموشی

نظیر: قیل لبعضهم. السکوت‌افضل‌ام‌النطق. فقال‌السکوت‌حتی‌یحتاج الی- النطق فاذا احتاج الی‌النطق‌فالسکوت حرام. (محاضرات راغب: ج ١ ص ٣١)

***

گلستان: ص ١٥

گربه شیرست در گرفتن موش ‌ ‌ ‌ لیك موش است در شکار پلنگ

نظیر:

گربه باشد به‌کارزار دلیر ‌ ‌ ‌ تا نبیند کشیده پنجۀ شیر

(عقدالعلی ص ۴۶- ظاهراً از سنایی است)

***

گلستان: ص ١٨

برطاق ایوان افریدون نوشته بود:

جهان ای برادر نماند بکس ‌ ‌ ‌ دل اندر جهان‌آفرین بندوبس

نظیر: (قال) افریدون: الایام صحائف آجالکم‌فخلدوهااحسن اعمالکم.

(زهرالادب - رك حاشیۀ عقدالفرید ج ١ ص ٢٢٠)

***

گلستان: ص ١٨

زنده است نام فرخ‌نوشیروان بخیر ‌ ‌ ‌ گرچه بسی گذشت که‌نوشیروان نماند

نظیر:

آن‌خسروان که‌نام‌نکو کسب کرده‌اند ‌ ‌ ‌ رفتند و یادگار ازیشان جز آن نماند

نوشین‌روان‌اگرچه‌فراوانش گنج‌بود ‌ ‌ ‌ جزنام نیك ازپس نوشین روان نماند

(لباب‌الالباب ج ١ ص ١٣)

***

گلستان: ص ۲۰.

ده درویش در گلیمی بخسبند و دو پادشاه دراقلیمی نگنجند.

نظیر: (قال) الاصمعی، دخلت علی الخلیل وهو جالس علی حصیر صغیر فاشار الی بالجلوس فقلت اضیق علیك فقال مه ان الدنیا باسرها لاتسع متباغضین و ان شبراً فی شبر یسع متحابین.

ربیع الابرار زمخشری (نسخهٔ خطی آستان قدس) باب الاخاء والمحبه

***

گلستان: ص ۲۲

افعی کشتن و بچه نگاه‌داشتن کار خردمندان نیست

فردوسی:

کشی افعی و بچه‌اش پروری　　به‌دیوانگی ماند این داوری

***

گلستان: ص ۲۳

ابر اگر آب زندگی بارد　　هرگز از شاخ بید بر نخوری
با فرومایه روزگار مبر　　کز نی بوریا شکر نخوری

این ابیات فردوسی به‌خاطر می‌آید:

درختی که تلخ است وی را سرشت　　گرش بر نشانی به باغ بهشت
ور از جوی خلدش به‌هنگام آب　　به‌بیخ انگبین ریزی و شهد ناب
سرانجام گوهر بببار آورد　　همان میوهٔ تلخ بار آورد

و نظیر این معنی را به‌ابوشکور بلخی نیز نسبت داده‌اند و پیداست که اصل معنی از مضامین مشترك و متداول است اما سعدی به لطف طبع تصرفی در آن کرده است که صبغهٔ ابداع بدان داده.

***

گلستان: ص ۲۴

عاقبت گرگ زاده گرگ شود　　گرچه با آدمی بزرگ شود

فردوسی:

که چون بچهٔ شیر نر پروری — چو دندان کند نیز کیفر بری
چو بازورو باچنگ برخیزداوی — به پروردگار اندر آویزد اوی

***

گلستان: ص ۲۵

همگنان راراضی کردم مگرحسودرا که راضی نمی‌شود الابه‌زوال نعمت‌من.

نظیر: قال معاویة کل الناس یمکننی ان ارضیه‌الا الحاسدفانه‌لا یرضیه‌الا زوال نعمتی. محاضرات راغب ج ۱ ص ۱۲۳. ایضاً: قال‌معاویه کل الناس اقدران‌ارضیهم‌الا حاسدنعمةفانه لایرضیه‌الازوالها. عقدالفرید ج۱ص ۲۳۰.ایضاً: سئل بعض الحکماءای اعدائك تحب ان‌یعود‌لك صدیقا قال‌الحاسدالذی لایرده‌الازوال نعمتی. عقدالفرید ج ۱ ص ۲۳۱.

***

گلستان: ص ۲۶

ملك گفت موجب گردآمدن سپاه و رعیت چه باشد. گفت پادشاه راکرم باید تابرو گرد آیند و رحمت تا درپناه دولتش ایمن نشینند...

نظیر: چقدر روشن‌تر و لطیف‌تر از گفتهٔ دقیقی است که همین‌را می‌گوید:

ز دو چیز گیرند مر مملکت را — یکی پرنیانی یکی زعفرانی
یکی زر نـام ملك بر نبشته — دگر آهـن آبـداده یمانـی
کـرا بویهٔ وصلت ملك خیزد — یکی جنبشی بایدش آسمانی
زبانی سخنگوی و دستی گشاده — دلی همش کینه همش مهربانی

***

گلستان: ص ۲۶

پادشاهی که طرح ظلم افکند — پای دیوار ملك خویش بکند

نظیر:

از رعیت شهی کـه مال ربـود — بن دیوار کند و بام انـدود

(حدیقهٔ سنایی)

ایضاً: حول عامل لانوشروان من الاهواز فضل ثمانین درهم علی العبرة- القائمه فسأله انوشروان عن ذلك فقال وجدت فی ایدی قوم فضولا فأخذتها منهم فقال رد هذا المال لمن اخذته منهم فان مثلنا فی ذلك ان اخذناه كمثل من طین سطحه بتراب اساس بیته فیوشك ان یكون ضعف الاس و ثقل السطح مسرعین فی خراب بیته.

محاضرات راغب ج۱ص۸۱

***

گلستان. ص۳۲

چو دارند گنج ازسپاهی دریغ　　دریغ آیدش دست بردن به تیغ

ابوحنیفهٔ اسکافی گوید: در همین معنی: (تاریخ بیهقی چاپ دکترفیاض)

چون دل لشکر ملك نگاه ندارد　　درگه ایوان چنانکه درگه میدان

کارچو پیش آیدش بود که به‌میدان　　خواری بیند زخوار کردهٔ ایوان

وسنائی گوید:

رعیت از تو چو با یسار شود　　از برای تو جان سپار شود

چون نیابد یسار بگریزد　　با عدوی تو بر نیاویزد

ودر شاهنامه هم مکرر به‌نظیراین مضمون می‌توان برخورد واین است رمز جهانبانی ومملکت‌داری که نیاکان ما داشته‌اند وبه کارمی‌بسته‌اند.

***

گلستان: ص۳۳

... تا فضلهٔ صیدش می‌خورم و از شر دشمنان در پناه صولتش زندگی می‌کنم...

این جانوری که ملازمت شیر را اختیار کرده است وسعدی او را سیه‌گوش می‌خواند گویا همانست که در شعر خاقانی «پروانه» خوانده شده است و خاقانی چندجا از او نام می‌برد و شارحان دیوان خاقانی هم نوشته‌اند «جانوری است پیشاپیش شیر فریادکنان رود و جانوران دیگر را از آمدن شیر خبردار سازد».

خاقانی گوید:

عادل غضنفری تو و پروانهٔ تو من　　پروانه در پناه غضنفر نکوترست

وجای دیگر گوید:

تا آید از کفلگه گوران کبابشان　　پروانه وار بر پی شیران نهند پی
ونظیراین معنی این رباعی است در مرزبان‌نامه (ص ٢٣٠)
دیدم مگسی نشسته بر پهلوی شیر　　گفتم‌چه کسی که‌سخت‌شوخی ودلیر
گفت‌ای‌سره خسرو ددان راچه‌زیان　　کز پهلوی او گرسنه‌یی گردد سیر

***

گلستان : ص٣٦

گفتم حکایت آن روباه مناسب حال تست که دیدندش گریزان و بی‌خویشتن و افتان و خیزان کسی گفتش چه آفت است... گفتا شنیدم که شتر را به‌سخره می‌گیرند...

این معنی ظاهراً مثلی معروف بوده است و مولوی هم آن را آورده. انوری در این معنی قطعهٔ مشهوری دارد که آقای قریب در حواشی آخر گلستان (ص٢٢۶) آن را ذکر کرده‌اند و اولش این است

روبهی می‌دوید از غم جان　　روبه دیگرش بدید چنان...

***

گلستان . ص٣٧

دوستان درزندان بکار آیند که برسرسفره همهٔ دشمنان دوست نمایند
دوست مشمار آنکه در نعمت زند　　لاف یاری و برادر خواندگی
دوست آن‌باشد که‌گیرد دست‌دوست　　در پریشان حالی و درماندگی

نظیر این مضمون نیز، که حاصل تجربهٔ دوستی است در اشعار مکرر آمده است و از معانی متداولست و گمان اخذ واقتباس نمی‌رود. ابن مقله گوید:

صدیقك من راعاك عند شدیدة　　وکلا تراه فی الرخاء مراعیا

ایضاً در همین معنی گفته‌اند: (امثال‌وحکم دهخدا ج٢)

وما الاخ من یکون لنا لزاماً　　اذا ما غیم دولتنا یجود
ولکن من یساعدنا اذا ما　　تعاودنا الاساود و الا سود

***

گلستان . ص٣٧

زکار بسته میندیش و دل‌شکسته مدار　　که‌آب‌چشمهٔ‌حیوان‌درون‌تاریکی‌است

نظیر: (حدیقهٔ سنائی)

اندرین راه در بدی نیکی است
کاب حیوان درون تاریکی است

***

گلستان: ص۳۸

نبینی که پیش خداوند جاه
نیایش کنان دست بر بر نهند
وگر روزگارش در آرد ز پای
همه عالمش پای بر سر نهند

چقدر شباهت دارد به‌مضمون این قطعه که در عقدالفرید (ج۱ص۳۶۸) و محاضرات راغب (ج۱ص۲۴۲) دیده‌ام و از ابوالعتاهیهٔ معروف است:

ما الناس الا مع الدنیا و صاحبها
فحیث ما انقلبت یوماً به‌انقلبوا
یعظمون اخا الدنیا و ان و ثبت
یوماً علیه بمالا یشتهی و ثبوا

***

گلستان: ص۳۹

دگر ره گر نداری طاقت نیش
مکن انگشت در سولاخ کژدم

نظیر: لایلدغ المؤمن من جحر مرتین. حدیث نبوی. لایلدغ العاقل من جحر مرتین. مثل

و تصرفی که سعدی در این معنی کرده است بس استادانه است دیگر شعرا هم آن را آورده‌اند.

ازجمله:

آنکه شد یکبار زهرآلود از سوراخ مار
بار دیگر گرد آن سوراخ کی آرد گذر
(معزی)

هر آن گاهی که باشد مرد هشیار
ز سوراخی دوبارش کی گزد مار
(ویس و رامین)

گوش من لاُ یلدغ المؤمن شنید
قول پیغمبر به‌جان و دل گزید
(مثنوی)

وداستان ازهر و زرفین هم بااین سخن مناسبت دارد و آن در تاریخ سیستان و در شعر منوچهری و دقیقی آمده است.

***

گلستان : ص۴۴

پیش که برآورم ز دستت فریاد   هم پیش تو از دست تو می خواهم داد

نظیر: (مقدمهٔ قریب ص ند)

یا اعدل الناس الا فی معاملتی   فیك الخصام وانت الخصم والحکم

***

گلستان : ص۵۰

درویشی مجرد بەگوشهٔ صحرایی نشستەبود، پادشاهی برو بگذشت درویش از آنجا که فراغت ملك قناعت است التفات نکرد...

این داستان قدری بەحکایت دیوجانس واسکندر شباهت دارد وسنایی کەاین داستان را بەسقراط (یا بقراط) نسبت داده است نظیر همین سخنان درویش را در دهان بقراط می گذارد:

گفت برتر شو از بر خورشید   که رطب خیره بار نارد بید

حاجت از کردگار خواهم من   وز تو حالی بدو پناهم من

(حدیقهٔ سنایی ص۶۹۰-۶۸۹)

گلستان : ص۵۶

کسی مژده پیش انوشیروان عادل آورد گفتا شنیدم که فلان دشمن ترا خدای برداشت گفت هیچ شنیدی که مرا بگذاشت.

نظیر: لمّامات الحسن بن علی علیهما السلام دخل عبدالله بن عباس علی معاویة فقال لەمعاویة یا ابن عباس مات الحسن بن علی قال نعم وقد بلغنی سجودك اما والله ماسد جثمانه حفرتك ولازاد انقضاء اجله فی عمرك... محاضرات ج۲ص۲۲۴

اگرسعدی بەاین فقره ناظر بوده است قدرتی که در تغییر عبارت و تبیین مراد بەخرج داده است بسیار بدیع و درخور بسی تحسین است.

***

گلستان : ص۵۶

اگر بمرد عدو جای شادمانی نیست   که زندگانی ما نیز جاودانی نیست

نظیر: عقدالفرید ج ۲ ص ۱۷

ایوب من یشمت بموتك لم تطق عن نفسه دفعاً و هل من مدفع

***

گلستان : ص۵۷

به‌نادانان چنان روزی رساند که دانا اندرو عاجز بماند
اوفتاده است در جهان بسیار بی تمیز ارجمندو عاقل خوار

این معنی، که از عجایب احوال جهان است و هوشمندان همه‌جا از آن به‌حیرت و شکایت‌اند در نظم و نثر متقدمان مکررست. اما این قطعهٔ حکیم خسروی سرخسی از قدماء شعراء ذواللسانین ایران، در مطالعهٔ ابیات مذکور در فوق بیشتر به‌خاطر می‌آید:

عجبت من ربی و ربی حکیم ان احرم العاقل فضل النعیم
ما ظلم الباری و لکنه اراد ان یظهر عجز الحکیم

(لباب الالباب ج۲ص۱۸)

***

گلستان : ص۶۳

عاصیان از گناه توبه کنند عارفان از عبادت استغفار

نمی‌دانم سعدی واقعاً تا چه اندازه با آثار خواجه عبدالله انصاری آشنایی داشته است. اما اینجا به‌یاد بعضی مقالات و کلمات خواجه انصاری افتادم. از جمله می‌گوید: بیزارم از آن طاعت که مرا به‌عجب آرد، بندهٔ آن معصیتم که مرا به‌عذر آرد. و ایضاً: الهی بساز کار من و منگر به کردار من...

***

گلستان : ص۶۳

چو از قومی یکی بیدانشی کرد نه که را منزلت ماند نه مه را
شنیدستی که گاوی در علفزار بیالاید همه گاوان ده را

اگر این مضمون از امثال سائر نباشد اقتباس است از بیت ذیل که اسدی برای شاهد ریخن (یعنی آنکه بسیار سرگین میزد) از رودکی نقل کرده است: (لغت فرس چاپ اقبال ص۳۷۶)

یکـی آلـوده کس بـاشد که شهری را بیالاید
چو از گاوان یکی باشد که گاوان را کند ریخن

گلستان : ص٦٥

یکی را از بزرگان بەمحفلی اندر همی ستودند و در اوصاف جمیلش مبالغه می کردند سر بر آورد و گفت من آنم که من دانم.

اشارت به کلام منسوب بەابوبکر ونیز به کلام منسوب بەعلی است که چنین سخنی را در خبر به آن هردو نسبت کرده‌اند. بدین قرار: «کان ابوبکر رضی الله عنه اذا اثنی علیه یقول اللهم انت اعلم بی من نفسی وانا اعلم بنفسی منهم فاجعلنی خیراً مما یحسبون و اغفرلی برحمتك مالا یعلمون ولا تؤاخذنی بما یقولون». زهر الاداب قیروانی. در حاشیهٔ عقدالفرید ج۱ ص۳۴. ودر نهج‌البلاغه چنین آمده است: «قال علیه‌السلام وقدمدحه قوم فی وجهه اللهم انك اعلم بی من نفسی وانا اعلم بنفسی منهم. اللهم اجعلنا خیراً ممایظنون واغفرلنا مالایعلمون». نهج‌البلاغه چاپ تهران ص۵۴۲.

***

گلستان : ص۸-۶۷

فهم سخن چون نکند مستمع
قوت طبع از متکلم مجوی
فسحت میدان ارادت بیار
تا بزند مرد سخنگوی گوی

نظیر: ابوالفتح بستی گوید:

اذا احسست فی لفظی فتورا
و حفظی والبلاغة واللسان
فلا ترتب بفهمی ان رقصی
علی مقدار ایقاع الـزمان

وقال (یعنی ابوعباد): نشاط المحدث علی قدر فهـم المستمع. زهرالادب. رك عقدالفرید ج۱ص۱۶۲. و اگرسعدی از نظیراین فقرات اقتباس کرده باشدتصرفی که درمعنی و بیان کرده است قدرت وعظمت قریحهٔ اوراگواه است.

***

گلستان: ص ٧٠

شخصی همه‌شب برسر بیمار گریست
چون روز آمد بمرد وبیمار بزیست

نظیر:

فکم من صحیح مات من غیرعلة
وکم من مریض عاش دهراًالی دهر

وکم من فتی یمسی و یصبح آمناً		وقد نسجت اکفانه و هولایدری

(دیوان منسوب به‌حضرت علی)

***

گلستان: ص۷۴

لقمان را گفتند ادب از که آموختی؟ گفت از بی‌ادبان، هرچه از یشان در نظرم ناپسند آمد از فعل آن پرهیز کردم.

نظیر: کفاك ادباً لنفسك اجتناب ماتکرهه من غیرك. نهج‌البلاغه ص ۶۰۵ ایضاً: ... که دانش نیز از نادانان بباید آموخت، از بهر آنکه هرگاه به‌چشم دل در نادان‌نگری و بصارت عقل بروی گماری آنچه ترا از وی ناپسندیده آید دانی که نباید کرد. (قابوسنامه. باب ششم).

***

گلستان: ص ۸۰

ابوهریره رضی‌الله‌عنه هرروز به‌خدمت مصطفی صلی‌الله علیه آمدی گفت یا اباهریره زرنی‌غباً تزدد حبا... صاحبدلی را گفتند بدین خوبی که آفتاب است نشنیده‌ایم که کس او را دوست گرفتست... گفت برای آنکه هر روز می‌توان دید مگر در زمستان که محجوبست و محبوب.

نظیر: قال‌النبی صلی‌الله علیه‌وسلم زرغبا تزددحباً... وقیل‌لاعشی بکرالی کم هذه‌النجعة‌والاغتراب اما ترضی باالخفض والدعه فقال لو دامت الشمس علیکم لمللتموها. اخذه حبیب فقال:

وطول مقام‌المرء فی‌الحی مخلق		لدیباجتیه فاغترب تتجدد

فانی رأیت‌الشمس زیدت محبةً		الی‌الناس اذلیست علیهم بسرمد

(عقدالفرید ج ۱ ص۳۰۶)

و میدانی عبارت «زرغبا تزددحبا» را جزء امثال سائر آورده است و گوید: «قال‌المفضل اول من‌قال ذلك معاذبن اصرم‌الخزاعی...» و درآنجا اشعاری هم به شاهد این مثل آورده از جمله:

اذا شئت ان تقلی فزر متواتراً		وان شئت ان تزداد حباً فزرغباً

(مجمع‌الامثال ص۲۸۳ چاپ تهران)

گلستان: ص ۹۲

زشت باشد دبیقی و دیبا | کە بود بر عروس نازیبا
نظیر از ناصر خسرو:
زانکە با زشت روی دیبە و خز | گرچە خوبست خوب ننماید

***

گلستان: ص ۹۸

یکی بچۀ گرگ می‌پرورید | چوپروردەشد خواجەرا بردرید
فردوسی:
کە چون بچۀ شیر نر پروری | چو دندان کند تیز کیفر بری
چوبازور وباچنگ‌برخیزد اوی | بە پروردگار اندر آویزد اوی

***

گلستان: ص ۹۸

خوردن برای‌زیستن وذکر کردن‌است | تو معتقد کە زیستن از بهرخوردن است
نظیر: کان‌المتقدمون یأکلون لیعیشون وانتم‌تعیشون لتأکلوا. کشف‌المحجوب.
ایضاً. قال ابو الفتح‌البستی:
کل قلیلاً تعش طویلاً و تسلم | من عوادی الاسقام و الادواء
انما یغتدی الکریم لیبقی | و بقاء السفیه للاغتداء
(احسن ماسمعت ص۸۶)

***

گلستان: ص ۱۰۰

رنجوری را پرسیدند دلت چە می‌خواهد گفت آنکە دلم چیزی نخواهد.
این قول را راغب باصورتی دیگر بەخلیل‌بن‌احمد نسبت می‌دهد بدین‌شرح:
قیل‌للخیل فی‌علته اتشتهی‌شیئاً قال لاوبودی اناشتهی و قیل‌ذلك لاخر فقال اشتهی
مالااجد واجد مالااشتهی. (محاضرات ج۱ص ۲۰۸)

***

گلستان: ص ۱۰۰

...نفس را بەطعام وعدەدادن بەنزد من آسانترست کە بقال را بەدرم.

«ابوحازم» مربالجزارین فقالواله یا اباحازم هذااللحم سمین فاشترقال لیس عندی ثمنه‌قالوا نؤخرك قال‌انا اؤخر نفسی. (عقدالفرید ج ۱ ص ۳۶۵)

ایضاً: روزی شیخ‌شبلی رحمةالله‌علیه در بازار بغداد بردکان قصابی بگذشت نگاه کردگوشت فربه نیکو بود. قصاب آواز دادکه گوشت ببر. شیخ گفت که... نیست. قصاب گفت مهلت می‌دهیم. شیخ تأملی بکرد وگریان شد. گفت ای نفس مردریگ کانه (؟) مهلت می‌دهد و تو نمی‌دهی تو دهی اولی‌تر نفس را قهر کردن چنان باشد. (حالات وسخنان شیخ‌ابوسعید. طبع ایرج افشار ص ۸۳)

***

گلستان: ص ۱۰۵

آن‌نشنیدی که‌حکیمی چه‌گفت؟ مـور همان به که نباشد پـرش

مثل: اذا ارادلله اهلاك‌النملة انبت لهاجناحین. مجمع‌الامثال میدانی ص ۷۷

***

گلستان: ص ۱۱۱

بخور ای نیك سیرت سره مرد کان‌نگون‌بخت‌گرد کرد ونخورد

ابوحنیفهٔ اسکاف (از شعراء مرو در دورهٔ سنجر) گوید:

بخور ای سیدی به شادی و ناز هرکجا نعمتی به چنگ آری

دهر در بـردنش شتاب کند گرتو درخوردنش درنگ‌آری

(لباب‌الالباب ج ۲ ص ۱۷۵)

***

گلستان: ص ۱۱۴

منعم به کوه و دشت و بیابان غریب نیست

هرجا که رفت خیمه زد و خوابگاه ساخت

حضرت‌علی: الغنی فی‌الغربة وطن‌والفقرفی‌الوطن غربة. نهج‌البلاغه ص۵۳۴.

ایضاً: الفقریخرس‌الفطن عن‌حجته والمقل غریب فی‌بلدته. همانجاص۵۲۵.

***

گلستان: ص ۱۱۹

پشه چوپر شد بـزند پیل را باهمه‌مردی وصلابت که اوست

نظیر، الموسوی:
الفیل یضجر و هو اعظم مارأیت من البعوض
(محاضرات راغب ج ۱ ص ۱۲۰)

***

گلستان ص ۱۲۲
غواص اگر اندیشه کند کام نهنگ
هرگز نکند در گرانمایه بەچنگ
نظیر: از ویس و رامین:
ز دشمن کی حذر جوید هنرجوی
ز دریا کی بپرهیزد گهرجوی

***

گلستان: ص ۱۲۳
وقت باشد کـه کودکی نادان
بـه غلط بر هـدف زند تیری
مثل: رب رمیة من غیر رام. ای رب رمیة مصیبة حصلت من رام مخطی لان یکون رمیة من غیر رام فان هذا لایکون قط. واول من قال ذلك الحکم بن عبد یغوث المنقری... برای داستان این مثل که خالی از شباهت بەحکایت انگشتر عضد نیست رك مجمع الامثال میدانی ذیل همین مثل ص ۶۵- ۲۶۴ چاپ تهران.

***

گلستان: ص ۱۲۷
دو صاحبدل نگهدارند مـوئی
همیدون سرکشی، آزرم جوئی
وگر برهر دو جانب جاهلانند
اگـر زنجیر بـاشد بگسلانند
نظیر: اینجا بەیاد این عبارت افتادم، که نمی‌دانم در کدام کتاب، از قول معاویه دیده‌ام. می گوید: و لوان بینی و بین الناس شعرة ماانقطعت. قیل و کیف ذاك؟ قال کنت اذامدها خلیتها و اذاخلوها مددتها.

***

گلستان: ص ۱۲۷
یکی را زشت خویی داد دشنام
تحمل کرد و گفت ای خوب فرجام
بتر زانم که خواهی گفتن آنـی
ولیکن عیب من چون من ندانی
نظیر: شتم رجل الزهری فقال ان کنت کماقلت فهو شر لی و ان لم اکن کماقلت

فهوشر لك. ربیع الابرار زمخشری. (باب الدین و مایتعلق به). ایضاً:

بشنو تا ابو حنیفه چه گفت	صفهٔ عقل خویش را چون رفت
که سفیهی چو داد دشنامش	گشت خامُش ز گفتن خامُش
گفت ازین ژاژ او چه آزارم	آنچه او گفت پیش بنگارم
گر چنانم، بشویم آن از خود	ورنه‌ام با بدی چه گویم بد
زو بهم چونکه عیب‌خود جویم	ورنه چه او چه من که بد گویم

(حدیقهٔ سنایی ص ۵۷۲)

و البته تصرف سعدی درین مضمون پوشیده نیست.

***

گلستان: ص ۱۲۸

تنی چند از بندگان محمود گفتند حسن میمندی را که سلطان ترا چه گفت در فلان مصلحت. گفت چنین دانم که برشما هم پوشیده نیست... الخ.

نظیر: چقدر این معنی شباهت دارد با این داستان منظوم عطار:

غلامی با طبق می‌رفت خاموش	طبق را سر بپوشیده به‌سرپوش
یکی گفتا چه داری برطبق تو	مکن کژی بگو بامن به‌حق تو
غلامش گفت ای‌سر گشته‌خاموش	چرا پوشیده‌اند این‌را به‌سرپوش
زروی عقل اگر بایستی این راز	که تو دانستئی بودی سرش باز

(عطار. نقل از امثال وحکم دهخدا ج ۲)

***

گلستان: ص ۱۲۹

منجمی به‌خانه درآمد یکی مرد بیگانه را دید با زن او بهم نشسته دشنام و سقط گفت و فتنه و آشوب خاست صاحبدلی برین واقف بود گفت:

تو براوج فلک چه‌دانی چیست	که ندانی که در سرایت کیست

نظیر: در امثال ازوپ (ایساپ) آمده است (فابل ۷۲):

منجمی را عادت چنان بود که هرشب از خانه به‌در آمدی وستارگان را رصد کردی. یکبار، که در حوالی شهر می گشت و در سیرو تماشای آسمان مستغرق بود

ناگهان بەچاهی افتاد. فغان برآورد و ناله‌کرد. یکی از عابران فریاد وی بشنید و فرا چاه رفت وچون از ماجرا آگاه‌گشت گفت: «ای یارچون است‌که تو آنچه را براوج فلك می گذرد می‌جویی و آنچه را برروی زمین هست نمی‌بینی؟».

Fables d' Esope, Trad. P. Commelin, Paris Garnier, P57–58

شك نیست‌که این هر دو حکایت یکی است و سعدی اگر آن را از افواه عامه نگرفته باشد لابد باید در یکی از کتب ادب عربی یا فارسی دیده باشد اما چنین مأخذی تاکنون بەنظر من نرسیده است. یادآوری این نکته هم لازمست که لافونتن شاعرفرانسوی نیزداستان منجم وچاه را ازهمین روایت ازوپ گرفته‌است.

***

گلستان : ص٢٣٦

چشم بد اندیش که برکنده باد — عیب نماید هنرش در نظـر

ور هنـری داری و هفتاد عیب — دوست نبیند بجز آن یك هنر

نظیر: چشم دشمن همه برعیب افتد. (کیمیای‌سعادت). ایضاً:

وعین‌الرضا عن کل عیب کلیلة — کماان‌عین‌السخط تبدی‌المساویا

***

گلستان : ص١٤٦

بلیت بنحوی یصول مغاضبا — علی کزید فی مقابله العمرو

علی جرذیل لیس یرفع رأسه — وهل‌یستقیم‌الرفع‌من عامل‌الجر

نظیر این گونه بازی لطیف ایهام که سعدی با اصطلاح رفع وجر نحویین کرده است مکرر مورد توجه ادبا بوده است. ازجمله قبل ازوی، ابوالفتح بستی هم آن را درین قطعه آورده است و نمی‌دانم سعدی تا چەاندازه بەاین قطعه نظر داشته:

افدی الغزال الذی فی‌النحو کلمنی — مناظراً فاجتنیت الشهد من شفته

فاورد الحجج المقبول شاهدهـا — محققـا لیرینـی فضـل معـرفته

ثم اتفقنا علی رأی رضیت بـه — النصب من صفتی والرفع من‌صفته

(زهرالادب قیروانی درحاشیهٔ عقدالفرید ج٣ص١٤)

و بسی از مضامین حکایت جامع کاشغر گلستان را من دراین قطعهٔ ابوالفتح

بستی مندرج می بینم

***

گلستان : ص۱۴۷

بزرگی دیدم اندر کوهساری قناعت کرده از دنیا بغاری
چرا گفتم به‌شهر اندر نیایی که‌باری بندی از دل برگشایی
بگفت آنجا پریرویان نغزند چو گل بسیار شد پیلان بلغزند

نظیر: در ربیع‌الابرار زمخشری آمده است: قیل لراهب فی صومعة الا تنزل فقال من مشی علی‌وجه‌الارض عثر (نسخهٔ‌خطی آستان رضوی ـ باب‌الحیاوالسکوت) ومأخذ کلام شیخ همین نکته است و تصرف او در تعبیر پوشیده نیست.

***

گلستان : ص۱۵۲

ملامت کن مرا چندانکه خواهی که‌نتوان‌شستن از زنگی سیاهی

فردوسی:

زناپاك زاده مدارید امید که زنگی بشستن نگردد سفید

***

گلستان : ص۱۶۱

چون پیرشدی‌ز کودکی دست بدار بازی و ظرافت به‌جوانان بگذار

نظیر: این شعر به‌خاطر انسان می آید:

چون بوق‌زدن باشد هنگام عزیمت پیری که جوانی کند اندر گه پیری

(قابوسنامه)

***

گلستان : ص۱۶۲

پیرمردی راگفتند چرا زن نکنی گفت با پیرزنانم عیشی نباشد گفتند جوانی بخواه چومکنت داری گفت مراکه پیرم با پیرزنان الفت نیست پس اوراکه جوان باشد با من که پیرم چه‌دوستی صورت بندد.

نظیر: این شعرعرب به‌خاطرمی آید:

فامـا الحسان فیا بیننی واما القباح فابی انا

(عقدالفرید ج۳ ص۲۶۸)

گلستان : ص۱۶۲

موی به تلبیس سیه کرده گیر   راست نخواهدشدن این پشت کوز

بوطاهرخسروانی:

عجب آید مرا ز مردم پیر   که همی موی را خضاب کنند

بەخضاب ازاجل همی نرهند   خویشتن را همی عذاب کنند

***

گلستان : ص۱۷۳

بوریا باف اگرچه بافنده است   نبرندش بکارگاه حریر

ناصرخسرو:

که کرد بهین کار جز بهین کس   حلاج نبافد هگرز دیبا

نظامی:

بقدر شغل خود باید زدن لاف   که زردوزی نداند بوریاباف

***

گلستان : ص۱۸۹

علم چندانکه بیشتر خوانی   چون عمل در تو نیست نادانی

نه محقق بود نه دانشمند   چاروایی برو کتابی چند

آن تهی مغز را چه علم و خبر   که بروهیزم است یا دفتر

نظیر: مثل الذین حملوا التورة ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفاراً.

(قرآن مجید)

ایضاً. شاعرعرب گوید:

زوامل للاسفار لاعلم عندهم   بجیدها الاکعلم الاباعر

لعمرك مایدری البعیر اذاغدا   با حماله اوراح مافی الغرائر

(مروج الذهب ج۱ص۲۷۵)

واین قطعه با اندك اختلاف در دلایل الاعجاز عبدالقاهر جرجانی هم نقل شده است.

***

گلستان . ص۱۹۰

خبیث راچو تعهد کنی و بنوازی   بەدولت تونگەمی کند بەانبازی

نظیر:

اذا انت اکرمت الکریم ملکته وان انت اکرمت اللئیم تمردا

(مرزبان نامه ص۳)

***

گلستان: ص۱۹۰

هر آن سری که داری با دوست در میان منه چه‌دانی که وقتی دشمن گردد و هر گزندی که توانی به‌دشمن مرسان که باشد که وقتی دوست گردد.

حضرت علی: احبب حبیبك هوناً ماعسی ان‌یکون بغیضك یوماً ما وابغض بغیضك هوناً ماعسی ان‌یکون حبیبك یوماًما.

(نهج‌البلاغه ص۵۷۹)

***

گلستان: ص۱۹۰

رازی که نهان خواهی با کس درمیان منه و گرچه دوست مخلص باشد که مرآن دوست را نیزدوستان مخلص باشند و همچنین مسلسل.

نظیر: فلاتفش سرك الاالیك فان لکل نصیح نصیحاً

(محاضرات راغب ج۱ص۵۹)

***

گلستان: ص۱۹۱

امروز بکش چومی‌توان کشت کاتش چو بلند شد جهان سوخت

نظیر:

مدان مرخصم را خرد ای‌برادر که سوزد عالمی یك ذره آذر

ونیز: دشمن اگرچه حقیرست ازو ایمن مباش. (رسائل خواجه انصاری ص۲۲ چاپ ارمغان)

***

گلستان: ص۱۹۴

سرمار به‌دست دشمن بکوب که از احدی الحسنیین خالی نباشد

اسدی:

بەدست کسان چون توان کشت شیر نباید ترا پیش او شد دلیر

ابوالفرج رونی:

چون یار بەبوسە دادنم بارگرفت زلفش بگرفتم از من آزار گرفت
چون یاری من یار همی خوار گرفت زان خواست بەدست من همی مار گرفت

***

گلستان: ص٢٠٠

هر کە را دشمن پیش است اگر نکشد دشمن خویش است.
نظیر: آزاد را میازار چون بیازردی بیوزن.

(قابوسنامە)

دلاورچو از بیشە بگرفت شیر نشان دە کجا زندە ماندش دلیر
وگر مهر برخستە شیر آورد همان شیر او را بزیر آورد
اذا امکنت فرصة فی العدی فلاتبد شغلك الابها
وان لم تلج بابها مسرعاً اتاك عدوك من بابها
و ایاك من ندم بعد ها و تأمیل اخری وانی بها

(نقل از امثال حکم دهخدا ج٢)

***

گلستان: ص٢٠٨

یا مرو با یارازرق پیرهن یابکش برخانمان انگشت نیل

سنائی:

دوستی با مقامر و قلاش یا مکن یا چو کردی آن را باش

گلستان: ص٢٠٨

امام مرشد محمد غزالی را پرسیدند کە چگونە رسیدی بدین منزلت درعلوم گفت بدانکە هرچە ندانستم از پرسیدن آن ننگ نداشتم.
نظیر: وقیل لدغفل بم ادرکت هذاالعلم فقال بلسان سؤول وقلب عقول.

(محاضرات راغب ج١ص٢١)

***

گلستان : ص۲۰۸

چو لقمان دید کاندر دست داود همی آهن به‌معجز موم گردد
نپرسیدش‌چه‌می‌سازی که‌دانست که بی پرسیدنش معلوم گردد

این حکایت در کتب ادب و تفاسیر آمده است. از جمله: «یك روز لقمان پیش داود آمد. داود درع می‌بافت واو ندیده بود خواست تا بپرسد از او که این چیست وچه‌کار را شاید و برای چه می کنی؟ حکمتش رها نکرد که بپرسد. چون تمام بکرد برخاست و بپوشید وگفت نیك پیراهن کارزارست این. لقمان گفت ان من‌الحکم‌الصمت وقلیل فاعله. خاموشی از حکمت است ولکن کم کسی کار بندد».

(ابوالفتوح ج۴ص۷۷۲)

***

گلستان : ص۲۱۵

آنکه حظ آفرید و روزی سخت یا فضیلت همی دهد یا بخت

نظیر:

دانش و خواسته است نرگس وگل که به‌یك جای نشکفند بهم
هرکرا خواسته است دانش نیست وانکه را دانش است خواسته کم

(شهید بلخی)

***

اینهاست نمونه‌هایی چند از مواردی که بین سخن سعدی با گفتهٔ متقدمان اوشباهت هست ومن بسیاری ازین موارد را قرابت مضمون و توارد خاطر می‌دانم. مطالعهٔ کتب ادب و تبحردر دواوین شعرای‌ایران وعرب سبب شده‌است که‌بسیاری‌ازمعانی ومضامین گذشتگان، درخاطرسعدی - بی‌آنکه‌خود او آگاه باشد - راه‌بیابد. چنانکه معانی و افکار سعدی نیز دانسته یا نادانسته، در آثار گویندگان و نویسندگانی که بعد از اوآمده‌اند، انعکاس یافته است.

در حقیقت، ادبیات هفتصد سالهٔ اخیر ایران، در موارد بسیار مرهون ادب سعدیست. درست است که غزل او بیشترمطبوع افتاده است و بیشترغزلسرایان از افکار ومعانی والفاظ و تعبیرات اوبهره برده‌اند اما گلستان نیزازین شهرت وقبول‌عام

نصیبی وافر دارد.

بیهوده نیست که از مجد خوافی نویسندهٔ روضهٔ خلد و عبدالرحمن جامی نگارندهٔ بهارستان گرفته تا قاآنی صاحب پریشان و وقار مصنف انجمن دانش، دست به‌تقلید او زده‌اند واز شیوهٔ بیان و اسلوب معانی او بهره‌ها گرفته‌اند. و این نفوذ و تأثیر را نه فقط در کتابهایی که به‌اسلوب گلستان پرداخته‌اند بلکه در بیشتر آثار مترسلان بعداز سعدی از مورخان و تذکره نویسان و حکایت‌پردازان نیز می‌توان جستجو کرد. نمونه‌های بسیاری را از ادبیات هفتصدسالهٔ اخیر ایران می‌توان‌یافت که‌گویندگان و نویسندگان- و نه نویسندگان و گویندگان بی‌نام و نشان- از حکمت گلستان شیخ الهام یافته‌اند. نقل چند نمونه ازاین موارد گواه این دعویست وگمان دارم دربیان این‌نکته نقل پاره‌ای از همین‌یادداشتهای حاشیهٔ گلستان بی‌فایده نباشد:

***

گلستان: ص ۲

منت خدای را عزوجل که طاعتش موجب قربت است وبه‌شکر اندرش‌مزید نعمت. هرنفسی که فرو می‌رود ممد حیات است و چون برمی‌آید مفرح ذات.پس درهرنفسی دونعمت موجودست و برهرنعمتی شکری واجب.

نظیر: توانا خدایی که بیخودان بزم محبت‌گاهی مست قدرت اویند وگاهی مست رحمت او چه هرچشمی که بیخود برهم زنند برهان قدرت او(ست) و چون باز کنند دلیل رحمت او، پس در هرنظری دوسکر دارند ودرهرسکری چندین‌هزار شکر.

(پریشان قاآنی، ص ۲- چاپ تهران ۱۲۶۱)

***

گلستان: ص ۸

چندانکه‌نشاط ملاعبت‌کرد و بساط مداعبت گسترد جوابش نگفتم و سر از زانوی تعبد برنگرفتم.

نظیر: چندانکه دوستان‌بساط‌نشاط گستردند واسباب‌مداعبت وملاعبت فراهم آوردند روز به‌روز منافرتم بیشتر شد.

(پریشان، ص ۹)

***

گلستان: ص۹

هرچه دیر نپاید دلبستگی را نشاید.

استشهاد: یکی می گفت هرچه نپاید دلبستگی را نشاید. گفتم هرچه نماند دل بردن نتواند، چرا که هرچه نپاید پیداست که از خود وجودی ندارد و هرچه به‌خود موجود نباشد اثری نخواهد داشت و هرچه را از خود اثری نباشد در دیگری اثر نتواند، پس هرچه نپاید دل بردن را نشاید، آنکه دل می‌برد جزیکی نیست و در پایندگی او شکی نه.

(گنجینهٔ نشاط ص ۲۷ چاپ تهران ۱۲۷۱)

***

گلستان: ص ۱۷

دروغ مصلحت آمیز به که راست فتنه‌انگیز.

تمثل: بزرگان ازاین جهت گفته‌اند (دروغ مصلحت آمیز به‌از راست فتنه‌انگیز) وکدام دلیل ازین روشنتر که اگر صادق‌القول صد گواهی راست اداکند ازو منت ندارند بلکه به‌جان برنجند و در تکذیب او تأویلات انگیزند و اگر بیدیانتی گواهی به‌دروغ دهد صدنوع بدو رشوت دهند و به‌انواع رعایت کنند تا آن گواهی بدهد.

(اخلاق‌الاشراف عبیدزاکانی)

***

گلستان: ص ۱۸

برطاق ایوان فریدون نوشته بود... و نیز رك حاشیهٔ منقول از زهرالاداب در مقالات سابق.

نظیر: افریدون که در زمین شفقت جز تخم نصیحت نکشت به‌فرزندان خود این توقیع نوشت که صفحات ایام‌صحیفهٔ اعمارست در آن ننویسید جز آنچه‌بهترین اعمال و آثارست.

صفحهٔ دهر بود دفتر عمر همه خلق — این‌چنین گفت‌خردمند که‌اندیشه گماشت

خرم آنکس که‌برین‌دفتر پاك ازهمه‌حرف — رقم خیر کشید و اثر خیر گذاشت

(بهارستان جامی، روضهٔ دوم)

***

گلستان: ص ۲۵

همگنان را راضی کردم مگر حسود که راضی نمی‌شود...

نظیر: دیوان ابن‌یمین.

هر دشمنی که باهمه کس در راه افتدم — آن را به‌رأی صایب‌خود دوستی کنم
جز دشمنی مردم حاسد کـه دفع آن — ممکن نباشد ار چه که صد دوستی کنم

***

گلستان: ص ۴۳

ناسزائی را که بینی بخت یار — عاقلان تسلیم کردند اختیار...
...باش تا دستش ببندد روزگار — پس به‌کام دوستان مغزش برآر

نظیر: دیوان ابن‌یمین

چـون سفیهی تـرا بیـازارد — آن دمش گر ادب نیاری کـرد
باید آبی زنـی بـرآتش خشم — تا به‌تدریج ازو بـرآری گـرد

***

گلستان: ص ۷۱

کاروانی در زمین یونان بزدند... بازرگانان گریه و زاری کردند وخدای و پیغمبر شفیع آوردند و فایده نبود... لقمان حکیم اندران قـافله بود... همچنین گلستان: ص ۱۴۷ خرقه‌پوشی در کاروان حجاز...

نظیر: شیخ شبلی را حکایت کنند که در یکی از سفرها دزد برکاروان زد و هر کس را درغم مال افغان وخروش برخاست. مگر او همچنان ساکن و صابر بود و خندان و شاکر، که موجب تعجب سارقان گشت. وجه آن باز پرسیدند. گفت این جماعت را مایهٔ بضاعت همان بود که رفت. خلاف من که آنچه داشتم کماکان باقی است و امثال شما را دست تصرف در آن نیست.

(منشآت قائم‌مقام)

***

گلستان: ص ۷۲

همچنین تا شبی به‌مجمع قومی برسیدم که در آن میان مطربی دیدم:

گفتی رگ جان می گسلد زخمهٔ ناسازش ناخوشتر از آوازهٔ مرگ پدر آوازش

گاهی انگشت حریفان ازو در گوش و گهی برلب که خاموش... فی‌الجمله پاس خاطر یاران را موافقت کردم و شبی چنان به‌روز آوردم... بامدادان به‌حکم تبرك دستاری از سرو دیناری از کمر بگشادم و پیش مغنی بنهادم... یکی زان میان زبان تعرض دراز کرد... گفتم زبان تعرض مصلحت آنست که کوتاه کنی... به‌دست این توبه کردم که بقیت زندگانی گرد سماع و مخالطت نگردم.

نظیر: حکایت ذیل را مجمر اصفهانی به‌تقلید این داستان سعدی ساخته‌است، اما لطف کلام سعدی کجا و عبارات مقلدانهٔ مجمر کجا؟... «شبی در دایرهٔ اهل طرب درآمدم محفلی دیدم آراسته و خلوتی پیراسته، شاهد به‌یك‌سو نشسته وشرم از دو سو برخاسته، شمع افروخته و پروانه سوخته... هنوز درحلقهٔ ایشان جایی نگزیده که گرانی حلقه بردر زد و سبك از در درآمد... یاران بیقرینه قرین منش ساخته چون خارم به‌دیده و تیرم در پهلو نشاندند... چارهٔ کار را به‌ناچار چشم از مشاهدهٔ حریفان برگرفته همه شب چون ماتمیان روی به‌دیوار نشسته همی گفتم:

یا سرانگشت و یا پنبه گذارید به گوشم تا که رویش چو نبینم سخنش هم ننیوشم

... بامدادان که دریچهٔ صبح گشودند و کلید درهای بسته نمودند دیدمش سر خویش گرفته و راه مزایلت درپیش، روی درقدمش نهادم و به‌عذر قدومش بوسه‌ای چند برسر و روی دادم. یکی از حریفان که محفل دوشینه را شاهد و قصهٔ ما جمع پریشان را مشاهد بود گفت بندهٔ مجرم را به‌عذر کدام خدمت رضاجویی؟... گفتم ای یار عزیز چگونه شکر چنین نعمت عظیم به‌جای نیارم که از بند چنان‌عذاب‌الیم رهائی یافتم» ص ۱۱-۹ دیوان مجمر چاپ تهران- و تأثیر بعضی فقرات و عبارات دیگر گلستان هم درین قطعهٔ مجمر مشهودست و برکسی که با گلستان آشنا باشد پوشیده نیست.

***

گلستان: ص ۸۲

یکی از پادشاهان عابدی را پرسید که اوقات عزیزت چگونه می گذرد؟ گفت

همه شب درمناجات و سحر در دعای حاجات و همه روز در بند اخراجات...

نظیر: مقایسه شود با این حکایت: «یکی از مشایخ با مریدی گفت روزت چگونه می گذرد؟ گفت بسیار بد، گفتش شکر کن که بد می گذرد اگر نمی گذشت چه می کردی؟»

(پریشان ص ۶۸)

***

گلستان: ص ۸۸

... همچو نابینائی که شبی در وحل افتاده بود گفت آخر یکی از مسلمانان چراغی فرا راه من دارید زنی فاجره بشنید و گفت تو که چراغ نبینی با چراغ چه بینی؟.

نظیر: نابینایی در شب تاریك چراغی به‌دست و سبویی بردوش در راهی می‌رفت فضولی در راه به‌او دچار شد و گفت ای نادان روز و شب پیش تو یکسان است و روشنی و تاریکی درچشم تو برابر این‌چراغ را فایده چیست؟ نابینابخندید که این چراغ نه از بهر خود است از برای چون تو کوردلان بی‌خردست تا با من پهلو نزنند و سبویم نشکنند.

(بهارستان جامی- روضهٔ ششم)

***

گلستان: ص ۱۰۰

رنجوری راگفتند دلت چه خواهد گفت آنکه دلم چیزی نخواهد:

نظیر: درویشی راگفتند از دنیا چه خواهی گفت آنکه هیچ نخواهم.

(پریشان ص ۱۴)

***

گلستان: ص ۱۲۴

گوش تواند که همه عمروی | نشنود آواز دف و چنگ و نی
دیده شکیبد ز تماشای باغ | بی گل و نسرین بسر آرد دماغ

ور نبود بالش آکنده پر — خواب توان کرد حجر زیر سر
وین شکم خیره سر پیچ پیچ — صبر ندارد که بسازد بهیچ

نظیر: دراینجا انسان به‌یاد این ابیات می‌افتد که هرچند ازحیث نتیجه با گفتهٔ سعدی تفاوت دارد از جهت اسلوب بیان و جزئیات مضمون یکی است و بیشك از منبع الهامات سعدی گرفته شده است:

گر نبود خنگ مطلا لگام — زد بتوان برقدم خویش گام
ور نبود مشربه از زر ناب — بادو کف دست‌توان خورد آب
ور نبود بر سر خوان آن واین — هم بتوان ساخت به نان جوین
ور نبود جامهٔ اطلس ترا — دلق کهن ساتر تن بس ترا
شانهٔ عاج ار نبود بهر ریش — شانه‌توان کرد به‌انگشت‌خویش
جمله که بینی همه دارد عوض — وز عوضش هست میسر غرض
آنچه ندارد عوض ای هوشیار — عمر عزیزست غنیمت شمار

(شیخ بهائی کلیات/۵۵)

***

گلستان: ص ۱۲۹

امیدوار بود آدمی بخیر کسان — مرا بخیر تو امید نیست شرمرسان

تمثل: این بیت را نمی‌دانم از کجا نقل کرده‌ام، وپندارم که از ابن‌یمین‌است:

همین بس‌است که گویی‌زخیروشرباواو — مرا بخیر تو امید نیست شرمرسان

***

گلستان: ص ۱۳۳

پارسایی را دیدم به‌محبت گرفتار نه طاقت صبر و نه یارای گفتار... باری ملامتش کردم و گفتم عقل نفیست را چه رسید تا نفس خسیس غالب آمد... الخ.

نیز: یکی را دل از دست رفته بود و ترك جان گفته و مطمح جایی خطرناك و موضع هلاك...

نظیر: گمان دارم جامی درحکایت ذیل به‌این دوحکایت، و بعضی حکایات دیگرگلستان نظر داشته‌است. می گوید: «درویشی به‌عشق جفا کیشی گرفتار شد بسر

راهی می‌دوید و اشکی می‌ریخت و آهی می کشید... گفتند که معشوق تو همواره همخانهٔ مستان است و همخوابهٔ می‌پرستان. با درویشان یار نیست و با معتقدان جز برسر انکارنی، طالب او همچو اوبی باید. بهتر آن است که دامن ازو برچینی وپس کار خودبنشینی درویش چون این نصیحت بشنید بخندید و گفت:

درد عشق است مرا بهره ز جانان بخورم
غصه، گر زو دگری حسن تحمل بیند
او گلستان جمال است عجب نیست کز او
خارکش خار برد طالب گل گل چیند
(بهارستان روضهٔ پنجم)

وازمقایسهٔ این عبارات باکلام سعدی درباب عشق وجوانی کیست که درنیابد تفاوت میان سعدی و تقلید کنندگانش، از زمین تا آسمان است.

***

گلستان: ص ۱۴۹

یکی را از ملوك عرب حدیث مجنون و لیلی و شورش حال او بگفتند... بفرمودش تا حاضر آوردن و ملامت کردن گرفت... ملك را در دل آمد جمال‌لیلی مطالعه کردن تا چه صورتست موجب چندین فتنه... ملك در هیأت او نظر کرد شخصی دیدسیه‌فام... درنظرش حقیر آمد... مجنون به‌فراست به‌جای آورد گفت از دریچهٔ چشم مجنون بایستی نظاره‌کردن تاسر مشاهدهٔ او برتو تجلی کند. نظیر:

به مجنون گفت روزی عیب جویی
که پیدا کن به از لیلی نکوئی
که لیلی گرچه درچشم‌تو حوریست
بهر جزوی ز حسن وی قصوریست
ز حرف عیب‌جو مجنون برآشفت
در آن آشفتگی خندان شد و گفت
اگر در دیدهٔ مجنون نشینی
بغیر از خوبی لیلی نبینی
(فرهاد و شیرین وحشی)

***

گلستان: ص ۱۵۹

زن جوان را اگر تیری درپهلو نشیند به‌از آن که پیری.

نظیر:

گر جوان را تیر در پهلو بود　　به که او را پیر در پهلو بـود

پریشان ص ۱۸

(آبان ماه ۱۳۳۴)

* * *

یادداشتهایی از حاشیه گلستان که طی چند مقاله درمجلهٔ یغما نشر شد، به‌همین جا خاتمه می یابد. قسمت‌های دیگری ازین یادداشتها که استخراج و نشر نشده است مربوط است به‌عبارات یا حکایاتی که به بعضی نویسندگان وشاعران اروپایی‌الهام داده است. پاره‌یی ازاینگونه یادداشتها درمقالهٔ سیاحت بید پای که مربوط به‌همین مجموعه است، ودرمقالهٔ گوته وادبیات ایران، ومقالهٔ سعدی در اروپا، که هردو در مجموعهٔ یادداشتها و اندیشه‌ها نشر شده است مورد استفاده‌گشته است. این قسمت از یادداشتها شاید از لحاظ بررسی‌های تطبیقی خالی از فایده نباشد اما نقل و استخراج آنها فرصتی دیگرمی‌خواهد.

ادبیات عرفانی ایران وارزش انسانی آن

از تمام آنچه فرهنگ گذشتهٔ ایران به‌دنیا هدیه کرده است، هیچ چیز از ادبیات عرفانی آن انسانیتر نیست. این ادبیات عرفانی محکمترین حلقهٔ پیوندی است که فرهنگ ایران را با تمام آنچه در ادبیات دنیا، انسانی و جهانی است ارتباط می‌دهد. درست است که حماسهٔ ملی، شعرغنایی، قصه و داستان، حکمت، واخلاق هم حلقه‌های دیگری ازین پیوند روحانی است اما آن پیوندها بیشتر تابع علاقه‌های تاریخی یا قراردادهای انسانی است و ناچار ارزش آن درمعرض تبدل و تغیرست اما ادبیات عرفانی مولود تجارب عمیق روحانی انسان است و تغییروتبدل کمتر در آن راه دارد. شاهنامه، البته بُعد[1] انسانی دارد و شاید کمتر حماسه‌یی درجهان‌هست که ازین حیث به‌پای آن بتواند رسید اما با وجود عناصر وجدانی وانسانی که در آن هست شاهنامه بیشتروبطور کلی معرف آداب و آرمانهای طبقات نجبا، آزادان، و دهقانان قدیم ایران است، چنان که نه‌فقط قسمت عمده‌یی از قصه‌های بزمی، و قصاید واشعارغنایی، بلکه حتی آنچه درادب گذشتهٔ ایران تحقیق وحکمت خوانده می‌شود نیزتا حد زیادی انعکاس زندگی وافکار طبقاتی از جامعهٔ ایرانی است که‌در دورهٔاسلامی‌تاریخ ایران بیش‌وکم وارث امتیازات طبقات نجبا و آزادان ودهقانان بوده‌اند در جامعهٔ عهد ساسانی البته اشعار غیر مدحی و قصه‌هایی را که در آنها احوال وافکار طبقات ممتاز مطرح نیست ازین حکم باید استثنا کرد اما غزل‌فارسی هم که تا حدی بیان لطیفترین رموز احوال قلبی است از وقتی به‌این مایه رقت و لطافت رسیده است که حدود قراردادی تغزل و تشبیب را پشت سر گذاشته است وتحت تأثیرعرفان‌یامحیط عرفانی به‌عوالم‌قلبی خالص وبی‌شایبه روی آورده‌است.

[1]– Dimension

درواقع آنچه ادبیات کلاسیك ایران را از هرچه غیرانسانی است، ازهرچه به‌حدود وقیود مربوط به‌مرز ونژاد و محیط و طبقه وابسته است، از هرچه تصنعی و تقلیدی و احیاناً غیراخلاقی است منزه کرد و آن را به‌سطح آرمانهای انسانی، به‌افق بینش و معرفت جهانی، و به‌پایهٔ بُعد وجدانی انسان بالا برد همین مجموعهٔ آثاریست که آنرا بطور کلی ادبیات عرفانی ایران باید خواند. فقط در آینهٔ این جام جادویی‌است که فرهنگ ایرانی نقش تمام انسانیت‌را جلوه‌گرمی‌بیند. ازین‌رو عجب نیست که لطایف ادب وذوق تمام قلمرو انسانیت در آن پرتو بیفکند.

از جالبترین مختصات این ادبیات توجه آن است به‌احوال طبقات محروم. شایددرتمام ادبیات‌ایران اولین‌بار که اجازهٔ‌حرف‌زدن به‌این‌طبقات‌داده شد در همین آثارعرفانی بود. به‌یك معنی شاعران ونویسندگان صوفی، احوال مستمندان، بی‌زبانان و درماندگان را آیینه‌یی کردند برای تصویر بیعدالتیهای اجتماعی. صدای ضعیفی ازین طبقه درکلام انوری هم انعکاس دارد[۲] اما آن نیز مربوط به‌لحظه‌هایی است‌که پشیمانی وجدان این پیامبر ستایشگران را به‌سرنوشت عامه و سرگذشت آنها علاقه‌مند می کند. سنایی ومخصوصاً عطار بیش از هرشاعرفارسی‌زبان صدای این محرومان را درحکایات کوتاه خویش، خاصه درآنچه ازاحوال و اقوال کسانی که مجذوبان وشوریده‌حالان خوانده می‌شوند، آورده‌اند، منعکس کرده‌اند. جالب است‌که شیخ عطار قهرمانهای غالبی ازین حکایات کوتاه خود را از بین این طبقهٔ مردم: گدا، پاسبان، برزگر، برده، سقا، گورکن، دیوانه و سایرافراد عاری از هرگونه مزیت انتخاب می کند. آیا این نکته تا یك اندازه بدان سبب نیست که شیخ به‌دستگاه هیچ یك ازسلاطین وامراء عصرخویش‌منسوب نبود وبا آنچه شعروادب رسمی درباری می‌گویند ارتباط نداشت. با این همه سنایی نیزکه تا اواخر عمر شاعردرباری بود باز به‌حکم اقتضای عرفان در حدیقه غالباً به‌احوال این طبقات توجه خاص نشان می‌دهد.

یك‌نکته‌که علت این توجه را می‌تواند بیان‌کند شاید ارتباط وانتساب‌بعضی

۲– مثل قطعه‌یی‌که دربارهٔ‌کلام یك دیوانهٔ ری می‌گوید: درحدود ری یکی دیوانه بود دیوان‌انوری ۵۷۵/۲ وقطعهٔ دیگرش‌که این‌گونه‌آغاز می‌شود: آن شنیدستی‌که روزی‌زیرکی‌باابلهی... دیوان انوری۵۲۸/۲درباب نمونه‌یی‌از لحظه‌های‌پشیمانی شاعر رجوع‌شودبه: نقدادبی ۱۹/۱–۴۱۸.

افراد یا اصناف این گونه طبقات است بەطریقۀ صوفیه. درحقیقت تعدادی ازمشایخ صوفیه خودشان از بین همین طبقات برخاستەاند؛ چنانکه، از مجموع شصت تن کسانی که شیخ ابوالحسن هجویری در کتاب کشف‌المحجوب جزو نام‌آوران و پیشروان صوفیه ذکر می کند دست‌کم پانزده تنشان بەاین طبقات مربوط بودەاند: اویس قرن چوپان، حبیب‌بن‌سلیم چوپان، بایزید بسطامی سقا، سری‌سقطی سقط‌ـ فروش، شقیق بلخی تاجر، ابوحفص نیشابوری آهنگر، حمدون قصار رختشوی، ابوالقاسم جنید شیشه‌گر، سمنون محب خرمافروش، ابوبکروراق صحاف، ابوـ سعید خراز فروشندۀ مهره، خیر نساج بافنده، ابوالعباس آملی قصاب، ابواسحق خواص خرمافروش، و ابوحمزۀ بغدادی بزاز. در بین سایر مشایخ صوفیه هم‌اهل کسب وحرفه بسیار بودکه عنوان حرفەشان در دنبال نام آنها هنوز هست مثل: خباز (= نانوا)،مزین (= آرایشگر)سماك(= ماهی‌فروش)، حصاص(= گچکار)، خفاف وحذاء (= کفشگر)، سراج (=زین‌ساز)، دقاق (= آردفروش)وجزآنها[۳]. وجود این القاب ارتباط مشایخ صوفیه را با طبقات عامەنشان می‌دهد و ازین نکته می‌توان دریافت که ادب عرفانی چرا می‌بایست زبان وبیانی داشته باشدکه ازحیث روح وقوت و سادگی با زبان متداول درادب درباریان و ادب اهل مدرسه تفاوت داشته باشد.

وقتی سروکار شاعربا این طبقه واحوال وآمال آنها باشد صحبت ازعدالت اجتماعی هم پیش می آید و صحبت از طرز توزیع مکنت در جامعه. در واقع مسألەیی که درین مورد امثال عطار و سنایی مطرح می کردند چیزی بودکه امکان نداشت بەقلم یا بخاطریك شاعر منسوب بەطبقات ممتاز و مربوط بەاهل درگاه یا اهل مدرسه بیاید. اما اینها نیزکه این مسائل را مطرح می کردند غالباً این اعتراض را در زبان آدمهای شوریده حال، مجذوب و مرفوع القلم می‌نهادند. یك نمونۀ جالب حکایت دیوانۀ عطارست وقضیۀ املاك عمید نشابور. می گویدکه این دیوانه بەنشابور می‌رفت. دشتی دید فراخ که درآن گاو بسیار می‌چرید. پرسید این گاوها مال کیست، گفتند مال عمید نشابور. ازآنجاگذشت صحرایی دید پراز اسب، گفت این اسبها ازآن کیست گفتندازآن‌عمید نشابور. بازبجائی رسیدبا رمەهاو گوسفندهای

۳– A.H. Zarrinkoob, *Persian Sufism in its Historical Perspective* 177-178

بسیار، پرسید این همه گله از کیست، گفتند از آن عمید. چون به شهر آمد غلامان بسیار دید، پرسید اینها از کیست گفتند، بندگان عمید نشابورند. درون شهر سرایی دید آراسته که مردم به آنجا می‌رفتند و می‌آمدند، پرسید این سرای از آن کیست؟ گفتند این اندازه ندانی که سرای عمید نشابور است؟ دیوانه دستاری کهنه برسر داشت از سر-برگرفت و به آسمان پرتاب کرد که خدایا این را هم به عمید نشابور ده از آنکه همه چیز را به وی داده‌یی. که می‌تواند طنز لطیفی را که در عمق داستان بر بیعدالتیهای اجتماعی بانگ اعتراض بر آورده است نادیده بگیرد؟[۴]

آنگاه که بینوایان، درماندگان، و شوریده حالان به‌سخن درآیند بر این گونه تضادها و تناقضها انگشت می‌گذارند و این اعتراضات را با ساده دلی خاصی که دارند تا به‌دستگاه خلقت هم سرایت می‌دهند و تا به‌مشیت الهی. سنایی در حدیقه، حکایت مرد روستایی را نقل می‌کند که گاوی داشت و یك سال گاو مرگی در ده پدید آمد. روستایی از ترس آنکه مبادا مرگ گاو زیان جبران ناپذیری به او وارد کند با عجله گاوش را فروخت و خر همسایه را خرید. از قضا خر بمرد و گاو بزیست و روستایی با خشم و تأثر ساده‌لوحانهٔ خویش همان اعتراضی را بر مشیت و حکمت الهی وارد آورد که ممکن بود ولتر آن را از زبان کاندید بر پانگلوس وارد کند، در کتاب کاندید: خداوندا چه می‌توان گفت، انگار خر را از گاو نمی‌شناسی![۵] نه این اعتراض شوریده حالان بر نظام خلقت هیچ لحن بدبینی دارد نه کنایه‌ها و تعریضهایی که آنها بر بیعدالتیهای اجتماعی دارند.

تعلیم صوفیه اصلا جایی برای یأس و بدبینی باقی نمی‌گذارد. ازین روست که فی‌المثل ادب غزالی و مولوی با آنکه آنها دائم از بی‌ثباتی دنیا صحبت می‌کنند و رنج مرگ و خاك قبر را دائم به‌رخ زندگان می‌کشند باز مثل ادب خیام یا ابوالعلاء معری تیره و نومید و دردناك نیست. یك نتیجهٔ عمده که بلافاصله از این طرز فکر مبنی بر وحدت وجود یا وحدت شهود حاصل تواند شد خوش‌بینی است و اینکه عالم چنان که هست از آن گونه است که از آن بهتر نمی‌شود تصور کرد.

۴- مصیبت نامه، مقالهٔ ۲۸ مقایسه شود با شعر بی دروغ ۱ –۱۸۷.

۵- حدیقه/۶۴۷ مقایسه شود با قطعهٔ عین‌القضاة که به ناصرخسرو هم منسوب است و قطعات دیگر ناصرخسرو درین باب و همچنین اقوال ابن‌الراوندی و ابوالعلاء المعری.

جهان چون چشم وخط وخال وابروست... وقتی تمام عالم خود یك كمال واقعی، یك كمال تحقق یافته باشد كه حق است البته هرچه در آن هست نیز می باید درست باشد وخیر. درین صورت عارف مثل زاهد یا راهب نیست كه تمام دنیا را یك‌دره اشك وآه تصویر كند، وورطهٔ كفاره وگناه. در نظروی حتی افراد انسانی چنان در وجود یك كل با یكدیگر شریك و وابسته‌اند كه مثل یك جسم ارگانیك- مثل یك بدن انسانی- به‌نظر می آیند كه در آن اگرعضوی به‌درد آید، دگرعضوها را نماند قرار. این كلام دلاویز سعدی هم براساس یك حدیث نبوی مبتنی است و هم در سخنان صوفیهٔ دیگرمثل ابن عربی وعزیزنسفی هست[۶]. اما در آن آشوب وانقلاب عصرمغول و جنگهای صلیبی كه دنیا آكنده از دردهای گران روحانی وجسمانی‌بود این پیام انسانی كه از ادب عرفانی ایران برمی‌خاست آیا امید تازه‌یی برای قلوب مجروح انسانی همراه نداشت؟ این مایه ارتباط معنوی كه بین افراد انسان هست برادری و دوستی صافی و بی‌شائبه را ایجاب می كند كه عبارت است از دوستی اخوان صفا. آنچه درین برادری هدف تربیت صوفیه است آنست كه دوست باید مراد دوست را برمراد خویش مقدم بدارد. این تفانی تا حدی است كه در قصه‌های صوفیه دوست در دوست مستهلك می‌شود و جایی برای من و تو باقی نمی‌ماند. دریك حكایت مثنوی، آن یكی آمد درباری بزد ووقتی، یار گفتش كیستی ای‌معتمد؟ درجواب وی‌فقط گفت من ویار ازاو رنجید و دربه‌روی وی بسته ماند. تا وقتی‌بعد ازیك چند دریافت كه جوابش درست نبوده است و نمی‌بایست «من» گفته باشد. این باركه در زد وقتی پرسیده شدكیست گفت تو[۷]. این قصه ظاهراً دست كاری شاعرانه‌یی باشد كه‌خیال آفرینشگرمولوی كرده است دریك حدیث نبوی[۸] به‌موجب

۶- رك فتوحات ۵۹۶/۴، ۶۰۱، ۱۸–۷۱۴ نیزمقایسه شود با: كشف الحقایق، عزیز نسفی، به‌اهتمام دكتر احمد مهدوی دامغانی ۶۷/۱۳۴۴، ۱۶۸ و مقایسه با ۲۸۱/.

۷- مثنوی معنوی ۱۸۸/۱.

۸- عن جابر بن عبدالله قال استاذنت علی‌النبی صلی‌الله علیه وسلم فقال من‌هذا فقلت انا فقال النبی صلی‌الله علیه وسلم انا، انا... كانه كره ذلك. صحیح مسلم ۱۸۰/۶ در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ۳۱/–۳۰، استاد فروزانفر اشاره‌یی به‌این حدیث ومشابهت‌آن با قصهٔ مثنوی ندارد ودر مآخذ احادیث مثنوی هم به‌آن هیچ اشارت نشده است. با این همه به‌نظرمی‌آید كه حدیث نبوی بیش ازقصه‌ها و اشارات‌مذكور در مآخذ قصص مورد توجه‌مولوی باید بوده باشد. نیز این حكایت مثنوی كلام جنیدرا به‌خاطر می‌آورد كه گفت «محبت درست نشود مگر میان دوتن‌كه یكی دیگری‌را گویدای من» (تذكرةالاولیاء عطار ۲۹/۲) مقایسه‌شود با این بیت ازدیوان‌شمس

بی‌من و تو هردو توی هر دو من   جان منی آن منی یا منی

كلیات شمس، طبع فروزانفر، جزو هفتم /۵۲.

این حدیث جابر بن عبدالله انصاری به‌در خانهٔ پیغمبر رفت و اذن دخول خواست، پیغمبر پرسید کیست؟ گفت من. پیغمبر جواب اورا تکرار کرد: من، من. گویی ازاین طرز جواب کراهت داشت. باری دوستی و برادری صوفیه این اندازه یگانگی می‌خواست و یك رنگی. در حکایات راجع به‌ابوالحسن نوری و یارانش نیز آمده است که وقتی آنها را نزد خلیفه متهم کردند و خلیفه فرمان داد تا همه را بکشند، نوری چنان در کشته شدن بردیگران پیشی می گرفت که ایثار وی مایهٔ حیرت جلاد شد و خلیفه به‌همین سبب از خونشان درگذشت[۹]. این ایثار اختصاص به‌عالم دنیا نداشت درامر عقبی نیز همین مایه ایثار داشتند— حتی نسبت به‌همهٔ خلق. از بایزید نقل می کنند که در مناجات خویش می گفت خدایا اگر در سابق علم تو چنان رفته است که کسی از خلق خویش را به‌آتش عذاب دهی مرا در آنجا چندان بزرگ گردان که با وجود من دوزخ کس دیگر را دربرنتواندگرفت[۱۰]. نظیر همین‌مناجات را سعدی در بوستان از شیخ دانای مرشد شهاب نقل می کند— شهاب‌الدین عمر سهروردی. می گوید که شیخ یك شب از هول دوزخ نخفت، به‌گوش آمدم بامدادان که گفت؛ چه بودی که دوزخ ز من پرشدی، مگر دیگران را رهایی بدی[۱۱]. چقدر فرق است بین این غیردوستی[۱۲] بی‌شائبهٔ مشایخ صوفیه با طرز فکر آن کشیش فرنگی که در یك سفرنامهٔ شاعرانه و خیالی هاینریش هاینه شاعر آلمانی هست. درین‌داستان خیالی که شهر لوکا نام دارد، صحبت از کشیشی است که‌دارد درضمن مواعظ خویش از عذاب دوزخ و آتش جهنم سخن می گوید گناهکاران را تهدید سخت می کند و می گوید: اگر آتش بخواهد خاموش شود، خود من با نفس خویش اخگر آن را دگربار می‌افروزم تا از سر شعله‌ور شود و دوباره‌همان‌التهاب

۹- هجویری، کشف‌المحجوب /۲۳۷.

۱۰- کتاب‌النور سهلکی، شطحیات‌الصوفیه، عبدالرحمن بدوی /۱۱۵.

۱۱- بوستان، باب دوم، مقایسه شود باسؤال وجواب ابوعثمان حیری وابوحفص حداد درشرح تعرف ۹۲/۳: گفت شفقت من با مسلمانان به‌آن حدست که اگر خدای‌تعالی به‌بدل همهٔ مسلمانان مرا به‌دوزخ فرستد و عذاب کند روا دارم.

12– Altruism

و زبانهٔ نخستین راکه داشت ازسر گیرد[13].

جهان‌بینی عارف- اگر بتوان آنچه را عارف در باب حق وعالم وجود می‌اندیشد جهان‌بینی خواند- عبارتست ازشهود وحدت در کثرت. تمام کثرات عالم که نزد اهل حکمت به‌خلق و صنع ومصنوع واین‌گونه الفاظ تعبیر می‌شود نزدعارف نمود و نمایشی است که حقیقت آن وحدت است و وی آن‌را حق می‌خواند و وجود واقعی. همین نکته است که طریق اورا درعلم، درمعرفت وشناخت ازطریقهٔ حکیم و متکلم جدا می کند و هر دو را مقابل هم قرار می‌دهد. در حقیقت آن احساس وحدت و هماهنگی با تمام ذرات کاینات که شعر و رؤیای هنری صوفیه را تشکیل می‌دهد و ادب عرفانی ما را یك رنگ جهانی[14] بلکه گیهانی[15] می‌دهد مبنی‌بر شهود و ادراك کشفی عارف است از این وحدت: وحدت شهود. ازین‌رو نه تعجب باید کردکه چرا طریقهٔ معرفت راکشف وشهود می‌داند نه‌حیرت باید کرد که چرا درشناخت حق بربرهان‌فلسفی اعتماد نمی کند. با آنکه خوداو نوعی‌برهان وفلسفه دارد، جهان‌بینی او نه فلسفی است نه استدلالی.

دنیایی که فکر عارف در آن سیر می کرد، دنیایی بود الهی. تصور لانهایه تمام‌وجود عارف را مسخر و مقهور کرده بود و عارف کار دیگری نداشت جز آنکه به‌آن عشق ورزد، نسبت به‌آن تسلیم باشد، و از تصور ارتباط با آن لذت ببرد. اگر بیدار بود قلبش آگنده ازین تصور بود و اگر خواب بود رؤیاهای وی همه مربوط به‌اندیشهٔ خدا بود. وقتی مراقب قلب خویش بود آن را واقعاً عرش و تختگاه وجود لانهایه می‌یافت و وقتی یك لحظه خویشتن را از یاد حق، از ذکر آن‌وجود لانهایه، غافل می‌یافت قلب خودرا بازیچهٔ وسوسه‌ها می‌دید- وسوسه‌های شیطانی. آنجاکه با یاران خویش حرف می‌زد حرفهای وی به‌نحوی از انحاء با این وجود لانهایه مربوط می‌شد و آنجا که سکوت می‌ورزید فکرش باز متوجه به‌همان نقطه بود.

13- Heinrich Heine, Die Stadt Lukka; Kap. ix
14- Universal 15- Cosmic

بهترین لحظه‌های عمر وی در «ذکر» ـ جلی یا خفی ـ می گذشت و در لحظه ـ هایی که به‌غفلت می گذشت صدای غیبی ـ وحی یا هاتف ـ مکرر او را به‌ذکر متوجه می‌ساخت. بدین گونه فکر لانهایه، فکر وجود واحد که در زبان عارف حق خوانده می‌شد، برتمام وجود وی مسلط بود، اورا همه‌جا دنبال می کرد، واو را گه‌گاه دچار حالتی از نوع شیفتگی و آشفتگی می کرد. فکر خدا برای او مثل یك فکر ثابت[۱۶] می‌شد، که خود را در آن مضمحل می‌یافت، فراموش می کرد، و فانی. همه‌چیز برای او خدا بود، درهمه چیز، با همه‌چیز، پیش‌از همه‌چیز و بعد از همه‌چیز همان یك چیز را می‌دید.

می گویند ابوحمزهٔ بغدادی از یاران جنید، هروقت صدای باد را می‌شنید یا زمزمهٔ آب به‌گوشش می‌رسید یاخروس بانگ برمی‌داشت، لبیك می گفت. گویی در هرصدایی دعوت الهی را می‌یافت[۱۷]. مولانا جلال‌الدین یك‌وقت با خادم خویش صحبت می کرد، در هرباب که دستوری می‌داد خادم می‌گفت: انشاءالله. مولانا برآشفت و بانگ بروی زد که پس اینکه دارد با توحرف می‌زند کیست[۱۸]. حلاج سالها قبل‌از آنکه توقیف و اعدام شود درچهارسوقها و بازارهای بغداد می‌رفت و فریاد می کرد: مردم، به‌داد من برسید، از دست کسی که نه مرا به‌من می گذارد تا خوش باشم، نه مرا از من باز می‌ستاند تا آسایش بیابم[۱۹]. این طرز فکر به‌عارف فرصت و مجال آن را نمی‌داد که به‌چیز دیگری جز به‌خدا ـ به‌وجود مطلق‌و لانهایه ـ توجه کند. دراین صورت اصلاً به‌خاطرش هم نمی آمد که برای وجود خدا برهان و دلیل مطالبه کند. خدا برای او «حق» بود و هرچه جز آن بود غیرحق ـ باطل وغیر واقع. همین نکته بود که راه شناخت را درنزد عارف از آنچه نزدفیلسوف یامتکلم بود جدا می کرد.

اگر بینش عارف را بتوان با بینش فیلسوف و متکلم در عرض هم قرارداد

16— Idée fixe

17— Arberry, A. J., *Pages from the kitab al-Luma*, 1947, pp. 6-7 cf. 26-30.

۱۸ـ مناقب افلاکی ۱۴۵/۱.

۱۹ـ اخبارالحلاج، طبع سوم، شمارهٔ ۳۸ مقایسه شود باشمارهٔ ۱۰ و ۳۶.

می‌توان گفت بطور کلی معرفت حق، طریقش ازدوقسم خارج نیست: استدلالی و کشفی. درواقع استدلال عبارتست از طلب دلیل برای حق که متکلم آن‌را ازحادث به‌قدیم می‌جوید و فیلسوف از ممکن به‌واجب. اما استدلال خواه مبنی بر حدوث عالم[۲۰] باشد که طریقهٔ متکلم است و خواه مبنی باشد برامکان عالم[۲۱] که طریق فیلسوف مشایی است درهر دوحال مبتنی است برتصور غیریت و اثنینیت- بین عالم وحق. این، آن طرز دیدیست که عرفان آن‌را تعبیر به‌احولی می کند که اهل‌استدلال چون چشمش احوال بود، ز وحدت دیدن حق شد معطل[۲۲]. عارف به‌اثبات خدا حاجت ندارد و ازین‌رو گرد استدلال نمی‌گردد. نه آیا عقل ودلیل عقل فقط چیزی را می‌سازد که صورت و مادهٔ آن آفریدهٔ خداست؟ دربن‌صورت البته از عقل نمی‌توان انتظار داشت که راه به‌خدا پیدا کند[۲۳]. بعلاوه وقتی هیچ‌جا و هیچ‌لحظه‌نیست که عارف حضور و وجود حق را احساس و لمس نکند به‌اثبات او و استدلال بر وجوداو چه‌حاجت هست؟ برای‌عارف اگر چیزی هست که وجود آن، به‌دلیل‌حاجت دارد وجود لانهایه که کمال محض‌است نیست، وجود محدود ما سوی‌است که‌ناقص است و از کمال تام دور. درفیه مافیه مولانا،حکایتی درباب شمس تبریزی نقل است که این طرز فکر صوفیه را به‌وضوح تمام بیان می کند. می گوید که یك روز در مجلسی که شمس حاضر بود طالب علمی گفت که من خدا را به‌دلیل عقل ثابت کرده‌ام. روزدیگر شمس تبریزی درهمان مجلس وی را یافت و به‌طعنه گفت‌دوش ملایك بردر حجرهٔ من آمدند و درزدند، چون بگشادم از من خواستند تا از زبان آنها ازتو تشکر کنم که وجود خدای آنها را ثابت کرده‌یی. بعد، باتعریضی آمیخته به‌طنز گفت ای مردك اگر چیزی هست که حاجت به‌دلیل دارد وجود تست که سراپا نقص و محدویتی. خدای عالم که سراپا کمال است چه حاجت دارد به‌اثبات و

20- Novitate Mundi 21- Contingentia Mundi

۲۲- گلشن‌راز، ضمیمهٔ شرح‌گلشن‌راز، با مقدمهٔ کیوان سمیعی، تهران ۱۳۳۷/۶ مقایسه‌شودباشرح ۷۸/.

۲۳- چیست عقل اندرین سپنج سرای جز مزور نویس خط خدای
نیست از راه عقل و وهم و حواس جز خدای ایچ کس خدای شناس

حدیقهٔ‌سنایی/۶۱ حدیث امام باقر: کلما میزتموه باوهامکم فی‌ادق‌معانیه فهومخلوق لکم‌مصنوع مثلکم‌مردود الیکم،حاج‌ملاهادی سبزواری، شرح‌دعاء جوشن‌کبیر ۱۱/.

استدلال[۲۴]؟ این طرز فکر صوفیه اگر به‌بیان فلسفی آید حاصلش همان استدلالی است که سنت آنسلم و دکارت هم کرده‌اند و حکماء آنرا دلیل‌وجودی خوانده‌اند و درتقریر آن کلام بوسوئه معروف است که می‌پرسد آیا کمال مانع وعایقی برای وجود است؟ برعکس سبب و علت وجود است[۲۵] یعنی وقتی آنچه کامل نیست وجود دارد آنچه‌کامل‌است به‌نحو اولی باید موجود باشد. حکماء خودمان‌هم این فکر را به‌زبان استدلال بیان کرده‌اند و آن را طریقهٔ صدیقین خوانده‌اند که هم از خدا بوجود او استدلال می کنند- یا من دل علی ذاته بذاته. فارابی در عیون المسائل و ابن‌سینا در دانشنامه و سایر کتب خویش نیز این دلیل وجودی را آورده‌اند[۲۶] و در لسان اهل حکمت از عرفا، بیان این برهان برین وجه است که آنچه وجود او عین‌ذات باشد یعنی به‌ذات خود موجود باشد نه به‌امری مغایر ذات، ناچاروجودش واجب‌است[۲۷]. بدین‌گونه فیلسوف هم‌با برهان درست به‌همان‌نتیجهٔ عارف می‌رسد. نهایت آنکه بنای فیلسوف براثنینیت است و بنای عارف بروحدت.

در حقیقت استدلال به‌هرصورت که باشد مبنی بر همین فرض اثنینیت است- یعنی دوگانگی بین حق و ماسوی. اما برای عارف که وجود دیگری غیراز حق در تصورش نمی‌گنجد طریق استدلال مسدودست چرا که ماسوی وجود واقعی ندارد و ظهور و نمود آن مثل ظهور و نمود ماه است که از آفتاب نور می‌گیرد و از خود روشنی ندارد و آنکه می‌خواهد از طریق استدلال به‌حق برسد مثل آن ابله است که با نور شمع می‌خواهد خورشید تابان را درفراخنای بیابان طلب کند[۲۸].

۲۴- فیه‌مافیه، طبع بدیع‌الزمان فروزانفر /۹۲.

25- P. Janet-G. Seailles, *Histoire de la philosphie*, les problemes, et les ecoles, paris 192, 12 ed. p 843, 845.

۲۶- عیون‌المسائل /۶۶ دانشنامه /۱۱۲مقایسه شود با: Goichon, *Livre des directives*, P .371-2. دراشارات برهان دیگری به‌این نام هست و صدرالمتألمین در اسفار همین برهان وجودی را به‌این‌نام‌خوانده است. ابوالحسن شعرایی، فلسفه اولی /۳۱.

۲۷- جامی، نقدالنصوص /۳.

۲۸- زهی نادان که او خورشید تابان / به‌نور شمع جوید در بیابان

گلشن راز /۶ شرح /۷۱؛ مقایسه شود باقول نوری شرح تعرف ۱۰۰/۲: مردی نوری‌را رحمه‌الله‌پرسید که دلیل برخدای تعالی چیست؛ گفت خدای تعالی. سائل گفت پس عقل چیست؛ گفت عقل عاجزست و عاجز راه ننماید مگر به‌عاجزی همچون خویشتن.

بدین گونه، آنچه برای عالم، دلیل است یعنی عالم محدثات و ممکنات برای عارف فقط مدلول است یعنی که از دلیل واقعی هرمعرفت، که وجود حق است به آن می‌توان استدلال کرد و آنچه برای عارف دلیل است- یعنی وجود حق که وی غیر از آن وجود دیگری قائل نیست که تا بتواند برچیزی دلالت کند- برای عالم فقط مدلول است- یعنی ازدلیل مبنی بروجود محدثات و ممکنات به‌آن علم حاصل می کند. پیداست که این‌دو بینش تا چه‌حد بایکدیگر ناسازگارست و اگرفیلسوف و عالم، تصوف را اتکا بر وهم و پندار وبه‌زبان امروز نوعی ایدئالیسم بسیارافراطی تلقی می کند عارف هم علم و فلسفه و حتی الهیات متکلمین را علم تقلیدی‌می‌داند، و معرفت قشری و بی‌اعتبار.

معرفت عارف که آن را عرفان می‌خوانند کشفی است و این کشف درواقع یا برطرف‌شدن و رفع حجاب ماسوی است از جمال حق که عارف وقتی آنچه‌را حکما ممکنات و محدثات می‌خوانند بکلی نفی کرد و نادیده گرفت و در حقیقت ازدایرهٔ شهود خویش خارج کرد فقط جمال حق‌را مشاهده می کند که جز آن‌وجود دیگر نیست، یا عبارت از کشف و رفع انوار خیره کنندهٔ جلال حق است که اینجا نیز مثل هرمورد دیگر غلبهٔ انوار مانع از رؤیت کانون اصلی نور می‌شود و این است سر آنکه درخبر کمیل، حضرت علی بنابر مشهور[۲۹] حقیقت را عبارت می‌داند از کشف‌سبحات‌الجلال‌من غیراشارة. درهرحال معرفت‌عارف‌استدلالی‌نیست کشفی

۲۹- خبرکمیل را در نهج‌البلاغه نیافتم اما مشهورست و بعضی از عرفاء آن‌را نقل کرده‌اند ازجمله شیخ داود قیصری درمقدمهٔ شرح فصوص، الفصل‌الثالث، تتمیم؛ قسمتی از آن را آورده است و سیدحیدر آملی در کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، طبع ه. کربن - عثمان یحیی‌تهران ۱۷۰/۱۹۶۹ آن‌را از «مقدمه» نقل می‌کند واشارت به‌شروح «شراح» هم می‌کند که شایدازآن جمله باشدشرح عبدالرزاق کاشی(طرائق‌الحقایق ۴۰/۲).

سید حیدر آملی قول حضرت را در بیان حقیقت موافق مذاق عرفا در جامع‌الاسرار تفسیر می‌کند. در مجالس‌المؤمنین قاضی‌نورالله هم این خبر با تفصیل آمده است ونیز درمفاتیح‌الاعجازلاهیجی که‌هردو به‌سلسلهٔ نوربخشیه از شعب کبرویه منسوبند. خبرکمیل را حاجی ملاهادی سبزواری هم در شرح دعاء جوشن کبیر، تهران ۱۲۸۱ق/۱۳۳ - ۱۳۱ تفسیر عرفانی و حکمی‌کرده است و آن را مشتمل براسرار علم توحید دانسته است. همچنین از متأخرین میرزامحمدتقی کرمانی- مظفرعلیشاه، هم در مثنوی‌بحرالاسرار این خبر را شرح کرده است که معروف است وآن شرح را می‌توان در ریاض‌العارفین رضاقلی‌خان هدایت. چاپ دوم ۱۴۱/ ۵۰۸- هم یافت. کمیل‌بن‌زیاد از شیعه و خواص حضرت علی بوده است وآخر به‌دست حجاج‌بن‌یوسف به‌سال ۸۲ یا ۸۳ ه. کشته شد. درباب احوال وی و سلاسل منسوب به‌او رجوع شود به‌طرائق‌الحقایق، ۴۰/۲.

است و سیر فکر او از حق به‌ماسوی است خلاف حکیم که سیر فکر او از ماسوی است به‌حق. این تفاوت در دید هم البته ناشی است از تفاوت در مزاج و طرزفکر عارف معرف یك تیپ[30] خاص است که با تیپ‌های عادی و مردم معمولی تفاوت دارد و از همین‌رو کسانی که این‌گونه مسائل را فقط به‌چشم حس می‌بینند وبا معیار حس می‌سنجند تیپ‌عارف‌را یك‌تیپ پاتولوژیك‌می‌خوانند از نوع بیماران‌روانی.

باری عارف آن تیپ آدم است که به‌اقتضای طرز فکر و خلق و خوی خود گرایش به‌کشف و شهود دارد، و در وجود ماوراء و لانهایه بیشتر مستغرق‌است تا در وجود خود و وجود اطراف خود. برای وی آنچه واقعیت دارد دنیای خارج نیست‌وجود لانهایه است که تمام قلب وی‌را تسخیر کرده است وروزوشب وخواب وبیداری وی همه تحت نفوذآن واقع است. بدین‌گونه، عارف که حق را به‌شهود می‌بیند برای او آنچه بیواسطه مدرك می‌شود حق‌است ووجود خلق فقط‌مع‌الواسطه ادراك می‌شود واینجاست که عارف می‌گوید الحق محسوس والخلق‌معقول، و این درست خلاف دریافت کسی است که از راه استدلال حق را می‌جوید. برای عارف علم درست، موهوب‌است نه مکتسب وآنچه وی از جانب حق‌تلقی‌می‌کند، اگرهم هیچ برهان نظری برآن نتواند اقامه‌کرد، هیچ‌مشکك هم نمی‌تواند درآن‌باب‌وی را به شك و تردید اندازد. بعلاوه کسان دیگر هم که نیز اهل اذواق باشند دراین علم موهوب با وی شریك هستند و این مایه توافق که بین اهل اذواق‌هست امریست که برای اصحاب علوم‌نظری حاصل نتواند شد. با این همه البته مراتب اهل اذواق هم درتلقی علم موهوبی خویش همه از یك‌گونه نیست.

درواقع‌بینش عارف برحسب احوال ومقامات روحانی او تفاوت‌دارد. آنجا که‌عارف درمشاهدهٔ جمیع اشیاءنظرهٔ اولش برنور حق است صوفیه وی‌راذوالعین می‌خوانند چون وی از طریق شهود عرفانی حق را ظاهر می‌بیند و خلق را باطن. آنچه برای دیگران علم و خبرست برای او عین است و عیان: اول حق‌را می‌بیند و بعدخلق را: مارأیت شیئاً الا و رأیت‌الله قبله. جایی هم هست که عارف بی‌آنکه مظاهر واعیان را نادیده ببیند حق را در ورای‌آنها مشاهده می‌کند: مارأیت شیئاً‌الا-

30– Type

و رأيت‌الله بعده وصف حال اوست و او را ذوالعقل می گویند. وقتی هم هست که عارف‌حق رادرخلق می‌بیند وخلق را درحق چنانکه به‌شهود یکی از آندیگرمحتجب نمی‌ماند ووی را ذوالعقل‌والعین می‌خوانند[۳۱].

در تمام‌این مراتب معرفت ودریافت عارف کشف‌است نه‌استدلال شهودست نه‌خبر. سؤال معروف ذعلب یمانی[۳۲] ازحضرت علی و جواب وی که وقتی ذعلب پرسید افرأيت ربك جواب داد افاعبد مالا اری و حتی افزود که لم اعبد ربالم اره نیز که بعضی ازصوفیه درین مورد به‌آن استناد کرده‌اند خود حاکی ازهمین‌معرفت کشفی است که عارف، عالم کثرات را اصلا نمی‌بیند و از همان اول بصیرت وی متوجه نقطهٔ وحدت است. به‌قول گویندهٔ گلشن راز کسی که به‌وحدت شهود دارد اولین نظرهٔ او برنور وجود خواهد بود، و چنین کس که قلبش از معرفت صفایافته است، بهرچیزی که دید اول خدا دید[۳۳].

این قول عارف شبستری درواقع یك تعبیرعرفانی شرقی پسندست از آنچه اگریك فیلسوف‌مسیحی- غربی می‌خواست آنرا به‌بیان درآورد عبارت می‌شد از قول رؤیت بلاواسطهٔ خدا[۳۴]، ورؤیت در خدا[۳۵] این بیان، قول مالبرانش فرانسوی است که می گوید عقل اول خدا را درك می کند و سپس عالم اجسام را از طریق رؤیت در حق و در حقیقت مع‌الواسطه ادراك می کند. مالبرانش حتی مثل صوفیهٔ خودمان مؤثرواقعی را نیز در احوال عالم فقط خدا می‌داند و اسباب و علل را هم

۳۱- جامی درشرح رباعیات خویش ضمن تفسیررباعی ذیل:

ذوالعینی اگر نور حقت مشهود است
ذوالعقلی اگر شهود حق مفقود است
ذوالعینی و ذوالعقل شهود حق و خلق
با یکدیگر اگــر ترا مــوجودست

مراتب ذوالعقل، ذوالعین، وذوالعقل والعین را بیان می کند.

Berthels, *Sufism, i Sufiskaia Literatura*, Moskva 1965/458.

نیزمقایسه شود با شرح‌گلشن راز لاهیجی، ۶۱ — ۵۹، همچنین نگاه کنید به‌**تعریفات** جرجانی قاهره ۹۶/۱۹۳۸. نیزمقایسه شود با: صدرالدین القونوی، تأویل سورة‌المبارکة الفاتحه، طبع دایرة- المعارف النظامیه حید-آباد دکن ۱۸/۱۳۰۹.

۳۲ — نهج‌البلاغه: ذعلب یمانی از اصحاب امیرالمؤمنین بود وگویند زبانی رسا و دلی شجاع داشت برای‌مأخذ خبروی رجوع شود به سفینة‌البحار ۴۸۴/۱ مقایسه شود با شرح‌گلشن‌راز ۵۷/.

۳۳— محقق را که وحدت در شهودست
نخستین نظره بر نور وجودست
دلی کز معرفت نور و صفا دید
بهر چیزی که دید اول خدا دید

گلشن‌راز ۵۱/؛ مقایسه شود با شرح‌گلشن ۵۹/-۵۸.

۳۴- La Vision Immediate de Dieu

۳۵— Vision en Dieu

نفی می کند- و علل اتفاقی و تبعی[۳۶] می خواند چنانکه نظیر این قول را، هم بعضی متکلمان قدیم اسلام گفته‌اند هم بعضی عرفا.

اما رؤیت بلاواسطهٔ حق و اینکه رؤیت عالم اجسام مع الواسطهٔ حق و در واقع مبنی بر رؤیت در حق است اگر در بیان مالبرانش جنبهٔ فلسفی دارد برای عارف اسلامی غالباً از نوع احساس و وجدان است نه معرفت استدلالی. می گویند عمدة الدین- ابو منصور حفده از فقهای معروف شافعی متوفی در حدود ۵۷۱ هجری که خاقانی هم قصیده‌یی در رثای او دارد[۳۷]، یك وقت از بابا فرج نام - یك عارف ساده دل شوریده حال تبریز- که می گویند شیخ نجم الدین کبری یك چند از وی ارشاد می - یافت- سؤال کرد: کاین جهان محدث است یا نه، قدیم؟ بابا فرج، چنانکه شیخ شبستری در مثنوی سعادتنامهٔ خویش نقل می کند جوابی داد ساده و عارفانه:

که فرج تا که دیده بگشاده است　　چشم وی برجهان نیفتاده است

والبته از چنین کسی توقع نباید داشت که عالم را محدث خواند یا قدیم. بحث واستدلال برای عارف در حکم انصراف است از حق به خلق، و این چیزیست که غالباً با روحیه و طرز فکر او مغایرت دارد و ناسازگای تمام. به عبارت دیگر عارف دلیل راکه حکیم استدلالی جویای آنست- فقط حجاب مدلول می یابد نه رهنمای به مدلول ازین روست که آن را دور می اندازد و راه کشف را می جوید که حجاب در آن گنجایش ندارد[۳۸].

این گریز از فلسفه مخصوصاً اظهار نفرت نسبت به فلسفهٔ ارسطویی البته در بین مسلمین اختصاص به صوفیه ندارد[۳۹]. اما صوفیه مخصوصاً بعد از غزالی و

۳۶- Causes Occasionnelles

۳۷- آن پیر ما که صبح لقائیست خضر نام　　هر صبح بوی چشمهٔ خضر آیدش زکام

دیوان خاقانی شروانی، به تصحیح و تحشیه و تعلیقات علی عبدالرسولی ۲۰۸-۲۰۳.

۳۸- برای تبیین بیشتر رجوع شود به گلشن راز /۷:

چو آیا تست روشن گشته از ذات　　نگردد ذات او روشن ز آیات
همه عالم ز نور اوست پیدا　　کجا او گردد از عالم هویدا

مقایسه شود با شرح گلشن راز /۵۶.

۳۹- حتی نه فقط متکلمان و عرفاء مسیحی اروپا در قرون وسطی نظیر این حالت تحقیر و بی‌اعتنائی را نسبت به فلسفه دارند بلکه اذهان شکاك غیرمسیحی نیز گه گاه این حالت را نشان داده‌اند. کلام طنزآمیز هاینه شاعر آلمانی معروف است که می گوید: دنیا گویی رخنه‌هایی دارد که مدرس فلسفهٔ هگل می‌خواهد با شب کلاه پنبه آگین خویش آن رخنه را مسدود کند، و این کلام یادآور سخن آناتول فرانس نیز هست که می گوید سیستمهای فلسفی می‌خواهند شکافها و فاصله‌هایی راکه بین واقعیتها هست با ساروج فلسفه پر کنند مقایسه شود با:

Rauh, *Etudes de Morale*, P. 10–14, 18, 29

کتاب المنقذ من الضلال او در مبارزهٔ با حکمت ارسطویی تا حدی پیشرو سایر مسلمین بوده‌اند چنانکه پیکار ناصر خلیفه با اهل فلسفه و حتی توقیف شیخ عبدالسلام پسر عبدالقادر گیلانی به جهت علاقه به کتب فلسفه از طرف این خلیفه با آنکه به احتمال قوی جزئی از نقشهٔ قدرت طلبی و شاید تا حدی یك عکس العمل در مقابل خوارزم‌شاهیان بوده است که به فلسفه و تعطیل منسوب بوده‌اند[۴۰]، اما به وسیلهٔ مشایخ صوفیه این اقدام تأیید می‌شد و شیخ شهاب الدین عمر سهروردی کتاب رشف النصایح الایمانیه فی کشف الفضایح الیونانیه را به همین مقصود تألیف کرد. آثار عطار و مولوی پرست از طعنه به فلسفه و فلاسفه. عطار همشهری بزرگ خویش خیام را که امروز در چند قدمی او غنوده است، در یك حکایت الهی نامه به همین سبب تمایلات فلسفی او «ناتمام[۴۱]» می‌خواند و مولوی هم بر فخر رازی که آراء کلامی وی با فلسفه مشوب بود، گه گاه طعنه و تمسخر دارد[۴۲]. بعضی حکما امثال فارابی، ابن سینا، و شیخ اشراق درحق صوفیه و مشایخ آنها نهایت تکریم را نشان داده‌اند. چنان که ابن سینا در آخر کتاب اشارات مقامات عارفان را تجلیل می کند و کرامات آنها را تأیید می نماید[۴۳] و شیخ اشراق نه فقط خودش مثل صوفیه زندگی می کند و اقوال صوفیه را شرح و تأیید می کند بلکه حتی از قول ارسطو که در یك رؤیای صادقه بروی ظاهر می‌شود

۴۰- مثلا نگاه کنید به معارف بهاء ولد، طبع فروزانفر، تهران ۱۳۳۳/۸۲ فخررازی و زین کیشی و خوارزمشاه را و چندین مبتدع دیگر بودند گفتم شما صدهزار دلهای باراحت را وشکوفها و دولتهاراها کرده‌اید...

۴۱- الهی نامه، ازگفتار فریدالدین عطار، به تصحیح ه. ریتر استانبول ۱۹۴۰/۳-۲۷۲.

۴۲- مثل این بیت مثنوی ۲۶۴/۴:

اندرین بحث ارخرد رە‌بین بدی ... فخر رازی رازدار دین بدی

که یادآور کلام شمس تبریزی است در مقالات شمس نسخهٔ موزهٔ مولانا شمارهٔ ۲۱۴۴، صفحهٔ ۲۱ب و ۲۲آ: اگراین معنیها به تعلیم و بحث به‌شایستی ادراك کردن پس خاك عالم برسرمی بایستی کردن ابایزید و جنید را از حسرت فخررازی که صد سال شاگردی فخر رازی بایستی کردن. گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن بعضی گویند پانصد کاغذ وصدهزار فخررازی درگرد راه ابایزید نرسد و چون حلقه بردر باشد. همچنین شمس در سخنان خویش فخررازی را نقد می کند ازآنکه وقتی گفته است: محمد تازی چنان می گوید و محمد رازی چنین. افلاکی، مناقب العارفین ۶۷۶/۲.

۴۳- کتاب الاشارات والتنبیهات، ازشیخ رئیس ابوعلی سینا و لباب الاشارات ازفخرالدین رازی، طبع محمود شهابی، دانشگاه تهران ۱۳۳۹، النمط التاسع فی مقامات العارفین ۷-۱۵۱، نیز مقایسه شود با: ترجمهٔ (فارسی) کتاب اشارات، قسمت طبیعیات والهیات با مقدمهٔ حسن مشکان طبسی، تهران ۱۳۱۶/۸۳-۱۷۳.

نقل می کند که امثال بایزید وجنید حکماء واقعی بوده‌اند[۴۴]. با این همه مشایخ صوفیه نسبت به‌فلاسفه غالباً هیچوقت نظر قبول نداشته‌اند. حتی این که موافق روایت اسرار التوحید در پایان یك ملاقات سه روزه که بین ابن‌سینا و شیخ ابوسعید روی‌داد- و در مکتباتی که بین آنها رد وبدل شده است ومهرن آنها را چاپ کرده است بدان ملاقات اشارتی نیست- می گویند که شیخ در باب ابن‌سینا گفته بود آنچه ما می‌بینیم او می‌داند وابن‌سینا در بارهٔ شیخ اظهار کرده بود آنچه ما می‌دانیم او می‌بیند[۴۵] در واقع بیشتر ناظر به‌بیان این نکته است که آنچه عارف از طریق شهود ادراك می‌کند از حیث دقت و اعتبار چنان است که فیلسوف هم در نهایت طریق خودش به‌همان نتیجه می‌رسد اما آنچه فیلسوف مع‌الواسطه استدلال بدان علم حاصل می کند عارف بیواسطهٔ دلیل ادراك می کند، و از طریق کشف. آنچه حافظ در آئینهٔ جام می‌جوید تصویر واقعیت است اما در جستجوی این تصویر بر آئینهٔ جام – که قلب عارف است- بیشتر اعتماد دارد تا آئینهٔ عقل که به‌عقیدهٔ وی زنگ وغبار مصلحت‌بینی و خویشتن‌نگری آن را از دریافت تصویر واقعیت باز می‌دارد، و هرچیز را فقط به‌رنگ کام و دید ومنفعت ومصلحت انسان جلوه می‌دهد نه‌به‌رنگ بیرنگی که در واقعیت هست. تا وقتی این خودپرستیها در انسان هست هیچ علم و استدلالی نمی‌تواند وی را با حقیقت در تماس بگذارد. حقیقت ورای علائق انسانی اوست: معرفت واقعی خالی شدن از خودی را طلب می کند، و حتی خالی شدن از علم رسمی‌را. این است معرفت صوفیه که وصول به‌آن به‌قول خود آنها دل اسپیدهمچون برف می‌خواهد نه‌سواد و حرف[۴۶] و ازین‌روست که این نوع معرفت را باید نزد

۴۴- مجموعة فی الحکمة الالهیه من مصنفات شهاب‌الدین یحیی بن حبش السهروردی عنی بتصحیحه ه.کوربین، استانبول ۱۹۴۵، کتاب التلویحات (العلم الثالث) ۷۴/۱.

۴۵- اسرارالتوحید، طبع دکترصفا ۲۱۰.

۴۶- دفتر صوفی سواد و حرف نیست — جز دل اسپید همچون برف نیست

مثنوی معنوی ۲۵۰/۲ مقایسه شود با مثنوی (دفترششم۴۰۶):

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت — گو بدو کاو را سوی گنج است پشت

گو بدو چندانك افزون می‌دود — از مراد دل جداتر می‌شود

جاهدوا فینا بگفت آن شهریار — جاهدوا عنا نگفت ای بی‌قرار

ایضاً نگاه کنید به شرح گلشن راز ۷۸/۱.

ارباب قلوب یافت و گرچند از خط وسواد وحتی از عقل و منطق عادی هم بیبهره باشند. امثال بابا فرج بەهمین جهت نـزد کسانی مثل عمدةالدین مورد تکریم بودەاندکه نماینده ومظهر کسانی هستندکه آنها را شوریدگان، دیوانگان و آشفته‌حالان می‌خوانند- یا عقلاء مجانین.

درتعلیم صوفیه رهایی از نفس و شرور آن وسیلەیی است برای اتصال به‌ماورای نفس- بەحق [۴۷]. یك طریقهٔ نفی نفس عبارت بود از وارستگی بیش وکم کامل از قیود عقل. نەآیا عقل‌که راه تدبیرو تصرف را برانسان می گشایدمایهٔتوسعهٔ انانیت و نفسانیت می‌شود و درعین حال خود آن نیزمبتنی است برخودآگاهی که عبارتست از ادراك نفس؟ از این روست کـه گریز از عقل بەمثابهٔ وسیلەیی جهت اجتناب از پرورش نفس در نزد صوفیه با اهمیت تلقی می‌شود و کسانی‌که از قیود عقل رسته بودند نزد بعضی مشایخ بەعنوان واصلان و ابدال خوانده می‌شدند. درست است که حسن بن محمدبن حبیب النیشابوری متوفی در ۴۰۶ هجری مدتهـا قبل از مؤلفان صوفیه عقلاءالمجانین تألیف کرده است، اما احوال واقوال این‌طایفه نزد شاعران و نویسندگان صوفی مخصوصاً عطار - چنانکه استاد ریتر خاطرنشان می کند- بسیار عمیقتر و درون بینانەتر توصیف و بیان شده است[۴۸]. بعضی ازین عقلاء مجانین درین رهایی از بار عقل ظاهراً فرصت و بهانەیی می‌یافته‌اند جهت بیان اقوالی‌که درحال شعور وادراك بیان آنها خالی از اشکال نیست. حتی اقوالی که صوفیه بەبهلول معروف نسبت دادەاند از یك هشیاری رندانه حکایت دارد.

قدیمترین ذکر بهلول در البیان‌والتبیین جاحظ[۴۹] است‌که می گوید گرایش بەشیعه داشت. هرچند ممکن است وی هارون‌الرشید را هم درکوفه ملاقات کرده باشد اما آنکه وی را از اقرباء خلیفه شمردەاند ظاهراً اساس درست ندارد. بعضی سخنان وی یادآور اقوال منسوب بەدیوجانس وحکماء کلبی یونان است امابیشتر حکایات او رنگ احوال صوفیه را دارد و عجب نیست که بعدهـا صوفیه او را از

۴۷- ازلحاظ علم شناخت، بیان این اندیشه عبارت مندوبیران است‌که می‌گوید: علم دوقطب داردیکی وجودانسان که همه چیزازآن شروع می‌شود وآن دیگرعبارتست از وجود خداکه همه‌چیزبدان ختم می‌شود. مقایسه‌شودبا:

Lahr, *Cours de Philosophie*, I, 6.

۴۸- Ritter, H. *Das Meer Der seele*, Leiden 1955/166

۴۹- طبع عبدالسلام هارون ۱/۲ـ ۲۳۰

عارفان عصرخویش خوانده‌اند وحتی برلوح گور او - در بغداد - که درسال ۵۰۱ هجری درست شده است وی را سلطان‌المجذوبین هم نامیده‌اند. در واقع بعضی حکایات منسوب به‌بهلول اورا با متوکل عباسی، سری سقطی، و شبلی همعصر خوانده‌اند واحتمال می‌رود در افسانه‌های راجع به‌وی احوال چند تن از عقلاء مجانین خلط شده باشد[۵۰].

این بهالیل و بهلولات که در کتب صوفیه مخصوصاً عطار به‌عنوان سادهٔ «دیوانه» خوانده‌شده‌اند، درواقع سخنگویان جناح معترض جامعه بوده‌اند که‌اختفاء در زیرسپرجنون آنها را از تعقیب و آزار اهل قدرت ومدعیان عقل ایمن می‌داشته است. یك حکایت بهلول با خلیفه نمونه‌یی است از وضع این دیوانگان در برابر اهل قدرت. می‌گویند خلیفه قصری ساخت ووقتی به‌تماشای آن رفت بهلول آنجا بود. خلیفه ازوی پرسید که این‌قصررا چگونه می‌بینی؟ بهلول پاره‌یی‌زغال‌برداشت و بردیوار قصرعبارتی نوشت به‌این مضمون‌که توخاك را برداشتی ودین را فرو-گذاشتی. این را اگراز مال خویش کرده‌یی اسراف است وخداوند اسرافگران را دوست نمی‌دارد اگر هم از مال دیگران کرده‌یی ظلم است و خداوند ظالمان را دوست نمی‌دارد. عطار در الهی‌نامه، مقالهٔ سیزدهم، نقل می‌کند که دیوانه‌یی در سرکویی نشسته بود موکب با حشمتی می‌گذشت دیوانه سردرگریبان کشید تاآنها رفتند یکی پرسید که چرا از دیدار ایشان اظهارنفرت کردی وسردرگریبان کشیدی گفت ازبس باد بروت ترسیدم که مرا باد ببرد. یك قصهٔ بهلول هم که عطار در مصیبت‌نامه، مقالهٔ هشتم، نقل می کند بسیار پرمعنی است: می‌گوید بهلول، در غیبت خلیفه فرصت یافت و برتخت خلافت تکیه زد. ملازمان رسیدند و اورا با چوب‌و سنگ زدند که این جسارت چرا کرد. وقتی هارون دررسید بهلول به‌وی گفت که‌من به‌یك دم نشستن برین مسند این‌همه رنج دیدم تا توکه عمری برآن نشسته‌یی چه خواهی دید. این‌گونه اقوال عبرت‌انگیز آکنده ازملامت درحق‌ارباب قدرت‌وحتی اعتراض بردستگاه خلقت درکلام این مجذوبان بسیارست واین بی‌پروایی راآنها

۵۰- برای اطلاعات بیشتردرباب بهلول وروایات منسوب به‌اورجوع شود به‌ریحانةالادب محمد علی مدرسی، تهران ۱۳۲۸ ج ۷۱/۳ و ۴۶۵ که غالب مآخذ مشهور را در بردارد. نیز رجوع شود به‌مقالهٔ Macdonald در Ei (1) و تجدید نظرش در Ei (2).

نەفقط در مقابل ارباب قدرت وحشمت نشان می‌دهند در مقابل اهل علم و مدعیان عقل و حکمت هم دارند و در واقع اقتضای استغراق آنها نیز همین است. جمال‌الدین لر که با اتابکان فـارس معاصر بود چنان که جامی در نفحات از کلام شیخ نجیب‌الدین بزغش نقل می کند، ازین مجذوبان بود و وقتی این شیخ نجیب‌الدین در مسجد جامع شیراز به‌دیدن وی رفت گفت مرا با سفید و سیاه کنان کاری نیست یعنی با فقها و دانشمندان و نویسندگان سر و کاری ندارم[۵۱]. بابا فرج تبریزی هم که جوابی چنان عارفانه به‌عمدة‌الدین حـفـده معروف داد، حکایت واقعی‌حال خود را بیان می کرد که عبارت بود از استغراق در حق.

در واقع عارف چنان در حق مستغرق است که برای او چنان کـه بابافرج می‌خواهد بیان کند، دیگر مجال آن نمی‌ماند تا به‌دنیا نظر کند و به‌اهل دنیا[۵۲] ازین‌روست که با شهود وحدت در نظر عارف همهٔ رفعتها حضیض می‌شود، همهٔ قدرتها ضعیف به‌نظر می آید و همهٔ شخصیتها تبدیل می‌شود به‌اشباح عاری از واقعیت.

از ابوبکرواسطی تمثیل جالبی درین‌باب نقل کرده‌اند[۵۳] که گفت: آفتاب به روزن خانه می‌افتد و ذره‌ها پدید می آید بادی برمی‌خیزد و آن ذره‌ها را درمیان آن روشنایی حرکت می‌دهد آیاهیچ کس‌را از این ذره‌ها که حرکت می کنند بیم‌باشد؟ درپیش دل مرد موحد تمام کائنات مثل همان ذره است که باد آن را حرکت داده است. چرا باید عارف ازین ذره‌ها ترس داشته باشد؟

یك نشان عارف همین است که به‌قول شیخ عبدالقادر گیلانی برای هیچ‌چیز غیراز خدا نه وجودی قائل شود نه حول و قوتی. نه آیا دیدار خلق مثل دیدارنفس حجابی است که سالك را از دیدار حق باز می‌دارد[۵۴]؟ صاحبان جـاه و مناصب دنیوی نزد عارف غالباً به مثابهٔ آن «باب صغیر» تلقی می‌شوند که به‌موجب قصه‌ها

۵۱- نفحات‌الانس /۴۷۹.

۵۲- مقایسه شود باقول عبدالواحد زید و عتبة‌الغلام درکلام عطار: عبدالواحدبن‌زید راگفتند هیچ‌کس را دانی‌که وی از خلق مشغول شد به‌حال خویش گفت یکی را دانم‌که این ساعت درآید عتبة‌الغلام درآمد گفت در راه کرا دیدی‌گفت هیچ‌کس را وگذر وی به‌بازار بود. تذکرة‌الاولیاء /۵۸،

۵۳- اسرارالتوحید /۲۷۴.

۵۴- الغنیة‌الطالبی طریق‌الحق،مصر ۱۹۵۶، ۱۷۰/۲، مقایسه شود با فوات‌الوفیات ۵/۲.

موسی بر ربض قدس ساخت تا گردنکشان ناچار شوند در هنگام عبور از آن سر فرود آورند و بدین گونه در نظر عارفان خداوندارباب قدرت را مطاع خلق کرد تا کسانی را که از کبریای حق تمکین نمی کنند به وسیلهٔ آنها مقهور کند[۵۵]. در ین مورد، مولوی بیانی خاص دارد که می گوید مردم چون خوی موش دارند و مثل موش دائم با حرص و ولع تمام به جمع توشه می پردازند خداوند میران و پهلوانان گربه خوی را خلق کرد تا موجب استشعار آنها و سبب استقرار امنیت شوند. البته این موش خویان دنیاپرست به محض آنکه چشمشان به گربه بیفتد فرار می کنند و خود را پنهان می‌سازند اما هرقدر شیر قاهر و باهیبت را ببینند نمی گریزند چون ارزش آن را ندارند که مورد قهر و حملهٔ شیر واقع شوند فقط مقهور گربه اند[۵۶] و مقهور گربه خویان. بی اعتنایی بعضی از مشایخ نسبت به ارباب قدرت تا جایی بود که می گویند وقتی شیخ ابوالحسن خرقانی را سلطان محمود طلب کرد و چون حدس می زد که شیخ به دیدن سلطان نخواهد آمد فرستاده را پیغام داد که به شیخ بگویید خداوند گفته است اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم وقتی فرستادهٔ سلطان پیغام را رسانید شیخ گفت محمود را بگویید که من چنان در اطیعوا الله مستغرقم که در اطیعوا الرسول خجالتها دارم تا به اولی الامر چه رسد[۵۷]؟ مشایخ صوفیه حتی در دوره یی

۵۵– همچنانکه حق ز گوشت و استخوان — از شهان باب صغیری ساخت هان
اهل دنیا سجدهٔ ایشان کنند — زانکه سجده اولیا را دشمنند
ساخت سرگین دانکی محرابشان — نام آن محراب میر و پهلوان

مثنوی معنوی، طبع نیکلسون، ۱۷۰/۳.

۵۶– مقایسه شود با این ابیات:

گربه باشد شحنهٔ هر موش خو — موش کبود تا ز شیران ترسد او
خوف ایشان از کلاب حق بود — خوفشان کی ز آفتاب حق بود
ربی الاعلی است ورد آن مهان — رب ادنی در خور این ابلهان

مثنوی معنوی ۱۷۰/۳.

۵۷– عطار، تذکرة الاولیاء طبع نیکلسون، ۲۰۸/۲ مقایسه شود با سمعانی، الانساب ۱۹۴ب. در منتخب نورالعلوم که برتلس چاپ کرده است خلاصهٔ این حکایت هست رجوع شود به: E. E. Berthels, *sufism I Sufiskaia Literatura*, Moskva 1965/250-251 همچنین در مقالات شمس تبریزی، نسخهٔ عکسی موزهٔ قونیه ۶۳ آ نیز این حکایت نقل شده است اما در آنجا بین شیخ و سلطان گفت و شنود می‌شود و شیخ در جواب سلطان که اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم را بروی می‌خواند جواب می‌دهد که: ای پادشاه اسلام ما را چندان لذت اطیعوا الله فرو گرفت که خبر نداریم که در عالم رسول هست یا نی به مرتبهٔ سیم کجا رسیم، بگریست و دستش لرزان دست شیخ بگرفت و ببوسید. مقایسه شود با: مناقب العارفین افلاکی ۲۵۲-۳/۱.

که با خلفا و سلاطین ارتباط و مراوده هم داشتند کتابهایی را که درباب طریقت و عرفان تصنیف می کردند به‌خلفا وامراء وقت اهدا نمی کردند. آثارعطار ومولوی برخلاف رسم معمولی درنزد شعرا و ادباء عصر به‌هیچ سلطان و امیری اهدا نشده است و اگر سنایی حدیقه را به‌نام سلطان بهرامشاه کرد نه فقط برای آن بود که‌وی به‌علت تندرویها وبدزبانیهای ایام‌جوانی‌خویش‌درغزنین مخالفان داشت وناچاربود برای مقابله با تحریکات آنها از حمایت سلطان استفاده کند بلکه وی حتی بعد از گرایشهای صوفیانهٔ خویش نیز ظاهراً همچنان شاعر باقی ماند و از همین‌روی‌بود که در لحظه‌های آخر عمر خویش چنانکه مولانا جلال‌الدین نقل می کند تأسف داشت که عمر خویش‌را همه درسخن صرف کرده است[۵۸]. بعداز عهد مغول بعضی ازصوفیه گاه کتابهایی را به‌امراء عصر اهدا کرده‌اند اما آن کتابها بیشتر از نوع علوم رسمی صوفیه بوده است- حکمت آنها یا سیرت مشایخ. با این همه وقتی نجم‌الدین رازی صاحب مرصادالعباد هم کتاب خویش- یا یك تحریر آن را- اهداء به‌سلطان علاءالدین کیقباد سلجوقی کرد غرض وی جلب توجه سلطان‌بود به‌معارف صوفیه، و شاید به‌سبب آنکه در ولایت روم غریب بود می‌خواست حمایت‌سلطان را جلب کند تا در آن ولایت بتواند خانقاه و سلسله به وجود آورد. عراقی عشاق‌نامه را به‌یك وزیر- صاحب دیوان- اهدا کرد اما آن منظومهٔ کوتاه از جهت موضوع بیشتر مناسب اهداء به‌یك صاحب‌دولت بود، تا یك صاحب فقر. همچنین شیخ داود قیصری شرح فصوص‌الحکم را به‌خواجه غیاث‌الدین پسر رشیدالدین- فضل‌الله اهدا کرد و ملا جامی هم نفحات‌الانس را به‌اشارت امیر علیشیر تألیف و تحریر نمود اما این هر دو کتاب نیز بیشتر از نوع کتب اهل مدرسه بود- نه کتب اهل خانقاه.

باری تهور و جسارت مشایخ درمقابل اهل قدرت و مباسطت آنها با جبابرهٔ عصر درحقیقت نتیجهٔ طرز بینش آنها بوده‌است ویقین آنها به‌اینکه لامؤثرفی‌الوجود- الاالله. این مباسطت صوفیه با اهل قدرت و حشمت حتی تا به‌اولین موردی که در

۵۸- به‌موجب روایت مولانا، وی درآخرین دم زندگی این بیت را می‌خواند:

باز گشتم از سخن زیرا که نیست
در سخن معنی و در معنی سخن

مناقب‌العارفین افلاکی ۴۱۵/۱ مقایسه شود با جامی، نفحات‌الانس ۵۹۶/۱.

تاریخ اسلام نام صوفیه ذکر شده است بالا می‌رود. مسعودی در مروج الذهب[59] اولین ذکر صوفیه را دارد و آنجا می‌گوید که وقتی یک تن ار صوفیه نزد مأمون عباسی آمد و با سادگی و تهوری که مخصوص قوم است از خلیفه پرسید که این خلافت را به چه عنوان یافتی؟ این سؤال برای خلیفه غریب بود اما از جا در نرفت. جواب داد، و بعد کسی را دنبال صوفی فرستاد که بداند کیست و با چه کسانی ارتباط دارد. یاران او ــ که شیخ صوفی در مسجد به آنها پیوست ــ همه مثل او اهل زهد بودند و جسارت آنها هم چون هدف سیاسی نداشت موجب تحریک سوءظن خلیفه و عوانان او نشد. به هر حال پیداست که صوفیه از خیلی قدیم در معاملهٔ با اهل مناصب همین اندازه بی‌تکلف بوده‌اند و احیاناً به تکبر منسوب[60].

لازمهٔ این عدم رؤیت خلق آن شد که عارف خلق را ــ و رد و قبول آنها را ــ از حساب اعمال خویش خارج کند. وقتی خلق از سلطان و گدا بندهٔ این خاک درند، توجه به آنها حجاب وصول و وصال به حق است. ازین رو حتی در عبادت نیز عارف به بهشت و دوزخ نمی‌نگریست از آنکه می‌پنداشت آنچه محرك اوست باید فقط لقای حق باشد نه لذتهای موعود. یك اقدام تمثیلی از رابعه نقل کرده‌اند که معرف این طرز فکر صوفیه است. می‌گویند یک روز او را دیدند که ظرف آبی در یک دست داشت و پاره‌یی آتش در دست دیگر گرفته بود و می‌دوید. گفتند این چه حال است؟ گفت می‌روم تا آتش به بهشت در زنم و به آب زبانهٔ دوزخ فرونشانم تا خلق، خدای را به امید بهشت و یا بخاطر بیم از دوزخ نپرستند[61].

اگر نظیر این اقدام رابعه را قرنها بعد از او یك سفیر روحانی سن لویی[62] که در زمان جنگهای صلیبی به دربار سلطان دمشق آمده بود چنان که ژوئن‌ویل مورخ قدیم فرانسوی نقل می‌کند به چشم خویش دیده باشد[63] جای حیرت نیست

۵۹ــ مروج الذهب، طبع مصر ۱۳۴۶ ه. ق ۳۲۷/۲.
۶۰ــ برای تبیین سر تکبر اولیاء، افلاکی ازقول مولانا بیانی دارد مبتنی بر کلامی منسوب به امام جعفر صادق. رك: مناقب العارفین ۳۵۷/۱.
۶۱ــ افلاکی، مناقب العارفین ۳۹۷/۱.

62– Saint Louis

63– Goinvelle, vie de Saint Louis, ch. 87c. f. *Anavati–Gardet, Mystique Musulmane*, Paris 1961/167

چون حتی چندین قرن قبل از رابعه نیز پلوتارك چنان که هاینه شاعر آلمانی نقل می-کند[۶۴] از واقعه‌یی نظیر آن صحبت می کند. اقدام رابعه حاکی است از اصراری که صوفیه در اخلاص داشته‌اند و در لزوم انقطاع از ماسوی: نمونهٔ کامل این اخلاص را مولوی در قصهٔ مربوط به علی نشان می‌دهد و رفتار وی با خصم[۶۵] به موجب این قصه وقتی علی در غزا برین پهلوان دست یافت و قصد کشتنش را کرد وی آب دهان به روی علی انداخت. نکته اینجاست که علی چون خشمگین شد دست از کشتن خصم کشید چون اندیشید که شاید محرك وی در قتل خصم همین خشم وی باشد نه حق و دین. مسأله غلبه‌یی است که علی برخشم خویش می کند جهت اخلاص-اخلاص عمل. این حکایت را غزالی هم در کیمیای سعادت نقل می کند اما مرحوم فروزانفر در مأخذ قصص و تمثیلات می گوید که این حکایت مأخذی در کتب قدما ندارد جز حکایتی نظیر آن که غزالی در احیاءالعلوم دارد در باب مستی که عمر را دشنام داد[۶۶]. باری این اخلاص حاصل رؤیت عارف است یعنی شهود عرفانی او.

تسامح و آزادمنشی در آنچه به مذهب مربوط است نیز مزیت دیگر تعلیم صوفیه است و آن هم در حقیقت حاصل همین شهود عرفانی آنهاست و گرایش آنها به وحدت. وقتی هیچ وجود دیگر جز حق نیست هر دلی را که از خار خارشك و استدلال آسوده است با حق راه هست. اختلاف ادیان، ظاهری و لفظی است. نه آخر به قول شاعر: کفر و دین هر دو در رهش پویان است، و وحده لاشریك له گویان؟ این وسعت مشرب را غالب مشایخ صوفیه در معامله با اهل مذاهب و ادیان مختلف نشان داده‌اند و همین خود تا حدی از اسباب سوءظن علما و عوام بوده است در حق آنها. در یك مجلس سماع که مولانا جلال‌الدین حاضر بود می گویند مستی درآمد و شروع کرد به عربده. یاران مولانا او را برنجانیدند و مولانا با آنها عتاب کرد که شراب او خورده است شما بدمستی می کنید؟ گفتند ترساست. گفت چرا شما

64– Heine, H., Op. Cit.

۶۵– مثنوی معنوی، طبع نیکلسون ۲۳۹/۱.

۶۶– کیمیای سعادت، طبع تهران، چاپ سوم، ۴۰۳/۱۳۴۵؛ مقایسه شود با مآخذ قصص وتمثیلات، چاپ دوم، تهران ۳۷/۱۳۴۷.

ترسانیستید[۶۷]؟ این اندازه وسعت مشرب مولانا البته می بایست فقها و علمای مخالف طریقت را رنجانیده باشد. می گویند وقتی دیگر مولانا گفته بود که من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام. طالب علمی در راه به‌وی رسید و از وی پرسید که آیا این کلام از مولاناست؟ جواب داد بلی من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام. مرد شروع کرد به پرخاش و مولانا را سخنی درشت گفت و ناسزا. مولانا این ناسزاها را شنید و با خونسردی گفت: با اینها نیز که تو گویی یکی‌ام[۶۸]. در مثنوی هم حکایت آموزندهٔ آن چهار کس که مردی یک درم به آنها داد ذکر شده است و نزاع آنها که هر یک می‌خواست با آن یک درم چیزی بخرد. چون زبانها مختلف بود هر یک می پنداشت می‌خواهد چیز دیگری بخرد: عرب عنب می‌خواست، رومی استافیل، ترک اوزوم و پارسی انگور. فقط صاحب سری عزیزی صدزبان می‌توانست اینهارا صلح بدهد و برای همه‌شان یک چیز بخرد[۶۹]. نه آیا همهٔ آنها طالب یک حقند. وقتی همهٔ خلق، خدا را می‌جویند چرا باید پیروان یک دین از پیروان ادیان دیگر کافر بسازد و منکر؟ مسلمان گر بدانستی که بت چیست، به‌قول شیخ شبستری: یقین کردی که دین در بت‌پرستی است[۷۰]. حلاج هم می گوید که یهودیت، نصرانیت، و اسلام همه نامهای مختلف یک حقیقت واحد بیش نیست[۷۱]. عارف که این گونه می‌اندیشید دل خویش را پذیرای هر صورت می‌دید، و کعبه و بتخانه و صومعه و کنشت را که جلوه‌گاه یک خداست در قلب خود می‌یافت[۷۲]. درست است که غزا و جهاد را بعضی از صوفیه با اهمیت تلقی می کردند و خانقاه صوفیه درواقع دنبالهٔ رباطهای مطوعه قدیم بشمار می آمد اما آنها- یا لااقل مشایخ بلند نظر آنها- دراشتغال به‌جهاد

۶۷- مناقب افلاکی ۳۵۶/۱ مقایسه شود با تذکرة‌الاولیاء طبع نیکلسون ۱۵۳/۲ که نشان می‌دهد حتی صوفی می‌تواند از یک راهب نصرانی هدایت وارشاد بیابد. همچنین مقایسه شود با حکایت ترسا و شیخ خرقان، در منتخب نورالعلوم، طبع برتلس — Bertels, *Sufism i Sufiskaia Literatura*, Moskva 1965/249

۶۸- نفحات الانس، به‌تصحیح و مقدمه و پیوست مهدی توحیدی‌پور، تهران ۱۳۳۶/۴۶۱.

۶۹- مثنوی، چاپ نیکلسون ۴۵۴/۲.

۷۰- گلشن راز ۴۲/، مقایسه شود با: شرح گلشن /۲-۶۴۱

۷۱- اخبارالحلاج، شمارهٔ ۴۵

۷۲- ابن عربی:

لقد صارقلبی قابلاً کل صورة — فدیر لرهبان و بیت لاوثان
و مرعی لغزلان و کعبة طائف — و الواح توراة و آیات قرآن

بیشتر طالب کسر نفس و مبارزه با سلامت‌طلبی خویش بودند تا امر دیگر. بعلاوه اشتغال به حق، بسیاری از آنها را از توجه به‌نفس هم باز می‌داشت تا به غیر چه رسد. می‌گویند از رابعۀ عدویه پرسیدند خدا را دوست داری گفت دارم. گفتند شیطان را دشمن‌داری؟ گفت نه. گفتند چرا؟ گفت از دوستی رحمان پروای دشمنی شیطان ندارم[۷۳]. نه فقط نسبت به شیطان صوفیه با این چشم بیتفاوت می‌نگریسته‌اند، بعضی از آنها درحق وی حتی شفقت نیز نشان داده‌اند. حلاج، عین‌القضات، و احمد غزالی حتی وی را از آن سبب که حاضر نشد جز به خدا سجده کند تحسین کرده‌اند- و جوانمرد خوانده‌اند و عاشق حق[۷۴]. این البته یک نوع مبالغه و نازک کاریست در توحید و مشرب وحدت. اما فرق است بین این شیطان ستایی صوفیه که از حکمت و اخلاق ناشی است با شیطان ستایی اروپا در قرن اخیر که صحنه‌های خلاف اخلاق آن را در آثار بعضی رمان نویسان می‌توان زنده یافت. اگر در بهشت گمشده میلتون ابلیس حتی بعداز سقوط با خدای آسمانها سرستیز و عصیان دارد، در مثنوی مولانا آنجا که ابلیس با معاویه صحبت می‌کند خویشتن را سراپا عشق به‌حق می‌بیند و روزهای باشکوه عبادت و قبول خویش را در آسمانها، با حسرتی عاشقانه یاد می‌کند[۷۵] کلام مولوی درین مورد عالیترین دفاع‌نامۀ ابلیس را عرضه می‌کند اما این ابلیس نه‌دشمن خداست بلکه‌یک صوفی

۷۳- تذکرةالاولیاء ۶۷/۱.

۷۴- تعهیدات عین‌القضاة ۲۲۱/، و ۲۲۳: دریغا مگر منصور حلاج نگفت ما صحت‌القنوة الاالاحمد و ابلیس. مقایسه با: ۵-۲۲۴،۹-۲۲۸ همچنین نگاه کنید به:
Massignon L., *Kitab al-Tawasin* Vl F/20-22 c. f. 24
درالهی نامه‌عطار ۱۳۸/۹نیز بحثی درباب عشق ابلیس به‌حق هست.

۷۵- گفت ما روزی فرشته بوده‌ایم — راه طاعت را به‌جان پیموده‌ایم
پیشۀ اول کجا از دل رود — مهر اول کی ز دل زایل شود
در سفر گر روم بینی یا ختن — از دل تو کی رود حب وطن
ما هم از مستان این می بوده‌ایم — عاشقان درگه وی بوده‌ایم
ناف ما بر مهر او ببریده‌اند — عشق او در جان ما کاریده‌اند
گر عتابی کرد دریای کرم — بسته کی گردند درهای کرم
اصل نقدش لطف وداد وبخشش‌است — قهر بر وی چون غباری وغش است
فرقت از قهرش اگر آبستن است — بهر قدر وصل او دانستن است
می‌دهد جان را فراقش گوشمال — تا بداند قدر ایام وصال

مثنوی معنوی ۲/۳-۳۹۲.

واقعی است. عاشق حق.

این عشق به حق که حتی ابلیس هم از آن در شور و هیجان است انجذاب روح و قلب عارف است به حق و هیچ ذره‌یی نیست که از آن خالی باشد و بی بهره. وجود همین میل ـ یا تصور وجود آن ـ است که دنیای صوفی را دنیایی می کند پر از روح و حیات.

دنیای صوفی در واقع دنیایی است پر از روح و شعور. سنگ و جماد هم در این دنیا جان دارد و ادراك. اینکه در قرآن آمده است که هیچ چیز نیست جز آنکه تسبیح خداوند می گوید در نظر صوفی امری است که در حیات روزانه تجربه می‌شود[۷۶]. حکایت ستون حنانه در مثنوی هست که پیغمبر پیش از آنکه در مسجد منبر بسازد بر آن ستون تکیه می کرد و با مردم سخن می گفت. وقتی منبر ساخت و دیگر بر ستون تکیه نکرد ستون سنگی از درد به ناله در آمد. استن حنانه. عقل فلسفی البته نمی تواند این ناله را تصور کند و حق با اوست اما مولوی درین باب می گوید که اگر فلسفی منکر حنانه است برای آنست که از حواس انبیا بیگانه است[۷۷]. این حواس انبیا آثار عطار و مولوی را انعکاسی کرده است از یک دنیای پر معجزه. درین دنیای معجزه همه چیز زبان دارد و همه چیز روح و حیات. در منطق الطیر عطار، مرغان با یکدیگر بحث و استدلال دارند و شوق و اعتذار. در مصیبتنامه، عرش و لوح و قلم و بهشت و دوزخ و ملائکه و آفتاب و ماه و باد و آتش و آب و خاك و کوه و دریا همه سخن می گویند. در مثنوی جملهٔ ذرات عالم در نهان خویشتن را سمیع و بصیر می خوانند[۷۸]. این طرز فکر که برای ما یک نوع خواب و خیال شاعرانه به نظر می آید نزد عارف و در قلمرو وجدان او یک تجربهٔ واقعی است و جالب است که حتی بعضی از حکماء اروپایی عصر ما مثل فشنر، هرمان لوتسه، پاولسن، وایتهد ـ و نه فقط با بیان

۷۶- در مقالات شمس تبریزی، نسخهٔ عکسی از موزهٔ قونیه ۱۷ب آمده است:
سخن گفتن جمادات و افعال جمادات می‌گوییم حکما این را منکر می‌شوند اکنون این دیدهٔ خود را چه کنم حدیث استن حنانه

۷۷- فلسفی کو منکر حنانه است   از حواس انبیا بیگانه است
مثنوی ۲۰۲/۱.

۷۸- رك باکاروان حله، ۱۹-۲۱۸.

شاعرانه- نیز از آن دفاع کرده‌اند[۷۹]. چنان که فشنر به‌وجود حیات در نبات و سنگ قایل شده است و حتی از روح ستارگان و روح زمین هم صحبت می کند. لوتسه می‌گوید تمام عالم حس چیزی نیست جز حجابی برقلمرو بی‌پایان حیات. برای پاولسن اولین احساس یا ادراك حسی که در عالم کائنات واقع شده است ظاهراً نمی‌بایست بکلی بیسابقه باشد و احتمال هست مراتب عالی کائنات درجات عالیتری از همان ادراك و شعوری داشته‌باشند که درمراتب اخس هست[۸۰]. باری این قول حتی در بین بعضی از حکمای قدیم- ازرواقیها گرفته تا لایبنیتس- نظیر دارد واما عارف از این اشتراك در ادراك و شعور که به‌نظر او بین انسان و تمام کائنات هست حلقهٔ ارتباطی می‌سازد که او را با تمام عالم مربوط می کند، با تمام عالم به‌عشق و برادری می‌خواند و با تمام عالم به‌صلح و یکرنگی دعوت می کند.

نمونه‌یی از این یکرنگی با کائنات عالم که‌یادآور تعلیم لائوتسه چینی و طریقهٔ تائو نیز هست درسؤال و جواب بهلول و یک درویش در مثنوی آمده است[۸۱] که بهلول از این درویش پرسید چونی و او جواب داد چون باشد کسی که تمام کار عالم به‌کام او می‌رود و هیچ برگی جز به‌مراد او ازدرخت نمی‌افتد و این قول درویش اشارت است به‌این که چون ارادت عبد در ارادت حق مستهلك شود وی با تمام کائنات عالم هماهنگ خواهد بود و همدرد. نه آیا همهٔ کائنات عالم نیز مثل او شعور و ادراك دارند و درد و شوق؟

۷۹- برای آثار صاحبنظران متاخر ومعاصر که به‌این طرزفکر گرایش داشته‌اند نگاه‌کنید به:

C. T. Fechner, *Nanna: Oder ueber das seelenleben der Pflanzen*, Leipzig 1903 Paulsen, *Introduction to philosophy*, 2nd American ed. New york 1906 Fr. E. A. Meyer, *Philosophische Metaphysik und christlicher Glaube bei Th. Fechner*, Cottingen 1937.

Lotze, *Microcosmus*, tr. by E. E. C. Jones, New York 1890

Whitehead, *Modes of Thought*, Lecture VI, New York 1958

80– Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, Berlin 1903.

کلام پاولسن یادآور قول حاج ملاهادی سبزواری است با این فرق که وی قضیه را از دیدگاه قرآن و عرفان نگاه می کند وضمن اشارت به‌معیت حق با جمیع اشیاء می گوید وقتی معیت نفس که دروجود خویش خالی ازنیاز نیست با ابدان میتهٔ جاهله مناط باشد برای حمل صفت حی وعالم به انسان چگونه، واجب‌الوجود که با لذات متصف به‌حیات و علم است ومعیت او با کل اشیاء درقرآن تصریح شده است، معیت او با اشیاء منشأ استحقاق اشیاء جهت انتساب شعور وحیات به‌آنها نباشد؛ شرح دعای جوشن کبیر، طبع تهران ۱۲۸۱/۱۴۲.

۸۱- مثنوی معنوی ۳/۱۱۰-۱۰۸

بدین گونه، عارف که خود را در ادراك و شعور و درد وشوق با تمام کائنات متحد و همدرد می بیند، همه‌چیز را جوینده ومشتاق یک چیز می یابد، وهمهٔ کائنات را با یکدیگر متصل و مرتبط ادراك می کند، درلحظه‌های بیخودی که خویشتن را فراموش می کند تمام کثرات‌را حجاب وحدت می‌یابد وچنان به‌فنای خویش‌شعور پیدا می کندکه بانگ انا الحق، وسبحانی ما اعظم شأنی، و لیس فی‌جبتی‌سوی‌الله برمی‌دارد. این است آنچه صوفیه تجلی الهی می‌خوانند و آن خود ممکن است به‌صورت تجلی صفات باشد یا تجلی ذات، تجلی افعالی باشد یا آثاری- اما وقتی وجود فقط یک امر باشد و جز آن چیز دیگری نباشد اتحادی هم واقع نمی‌شود. با این‌همه وحدت یک شهود وشعورست وچون عارف ازین شهود وشعورخویش باز آید بازخویش‌را درعالم کثرت‌می‌یابد ومهجورو لیکن درحال بیخودی که اوصاف انسانی‌خویش‌را ازدست می‌دهد درواقع چنان یادخویش ازضمیرش گم می‌شود که هیچ چیزنمی‌بیند جز دوست- جز حق. در ادبیات عرفانی ایران این تجربهٔ عرفانی مکرر به‌بیان در آمده است. نه‌فقط پرتوذات‌و تجلی‌صفات‌درغزل‌حافظ هم ذکرشده است[۸۲]، بلکه وصف بیخودیهای آن حال نیز در کلام صوفیه بسیارست. اینکه در چنان احوال عارف شعور خود را از دست می‌دهد و در شعور کل، در روح هستی گم می‌شود و دیگر خویشتن را نمی‌یابد تجربهٔ روحانی‌است اما دربیان‌آن،صوفیه تشبیه و تمثیل خاصی دارند. مولوی آهن تافته را مثال می آورد که چون در آتش سرخ می‌شود حکم آتش را پیدا می کند و بیزبان اناالنار می گوید[۸۳]. پیش از مولوی نیز این تشبیه در کلام هجویری آمده است[۸۴]. جالب آنست که عین این تمثیل مولوی درسخن سن‌برنار عارف قدیم فرانسوی‌هم هست وبیان وی یک‌شاهد دیگرست برجنبهٔ انسانی و جهانی تجارب صوفیهٔ ما. می گوید:

۸۲- بیخود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند — باده از جام تجلی صفاتم دادند
دیوان حافظ چاپ قزوینی، /۱۲۴

۸۳- رنگ آهن محو رنگ آتش است — ز آهنی می‌بالد و آتش وش است
چون به‌سرخی‌گشت همچون زرگان — پس اناالنارست وصفش بی‌زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم — گوید او من آتشم من آتشم
مثنوی معنوی ۳۲۰/۲ ، مقایسه شود باهمان‌کتاب ۲۹۲/۲.

۸۴- کشف‌المحجوب /۴۵؛

چنان که قطره‌یی شراب که در مقدار کثیری آب فرو ریزد طبع و نهاد خویش را از دست می‌دهد و لون و ذوق آب را می‌پذیرد یا همانگونه که آهن چون به‌سرخی تفته شود اوصاف ظاهری خود را از دست می‌دهد وچون آتش درخشیدن می گیرد یا چونان که هوا چون از فروغ آفتاب سرشار آید خود به‌درخشندگی به‌نور بیشتر می‌ماند تا به‌چیزی که از نور کسب فروغ کرده باشد، ادراك ودریافت انسان‌نیزهمچنان می‌بایست در وجود واحد به‌نحوی پایان‌ناپذیر فانی گردد و در مشیت الهی استهلاك یابد. زیرا اگر چیزی از انسان در وجود انسان باقی بماند دیگر چگونه ممکن است خدا همه‌چیز در همه‌چیز باشد؟[85]

این بیان سن برنار که معرف وحدت وجود اوست، در بیان صوفیه، اکثر ناظر به‌وحدت شهودست و نظیر آن حتی در کلام عرفاء مسیحی قبل از اسلام که آباء سریانی باشند آمده است[86] واین‌همه حاکی‌است از وحدت تجارب ودریافتها در ادب عرفانی شرق و غرب، و در دید عرفانی آنها.

وقتی تمام کائنات برای عارف رمزی و مظهری از یک حقیقت واحد باشد عجب نیست که‌وی درهر کلام، در هرشعرو قصه هم رمزی ومظهری بیابد از آنچه مربوط است به‌همان حقیقت واحد. ادبیات صوفیه البته بکلی تمامش رمزی نیست و رمز هم تنها به‌ادبیات صوفیه اختصاص ندارد اما صوفیه و بسیاری از آشنایان و دوستداران آثار و افکار آنها- به‌اقتضای بینش کشفی و شهودی خویش- ادبیات خاصه غزل و قصه را پراز رموزی یافته‌اند که غالباً ورای ظاهر الفاظ کاشف از مقاصد و افکار آنهاست‌گویی شعر و ادب برای آنها جنبهٔ ذهنی بیشتردارد تا جنبهٔ عینی و جنبهٔ ذهنی آن نیز همان‌اندازه که باگوینده وسراینده ارتباط‌دارد باخواننده و شنونده نیز مربوط تواندشد. درشعر، غالب مشایخ به‌چشم یک آینه‌می‌دیده‌اند. آینه خود هیچ صورت ندارد اما هرکس صورت خویش را در آن می‌بیند. درشعر نیز چنان که عین‌القضات دریکی از نامه‌های خویش می گوید حال همین است «که شعر را درخود هیچ معنی نیست اما هرکسی ازو آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود» و «اگرگویی شعر را معنی آن است که قایلش خواست و دیگران معنی‌دیگر وضع می کنند از خود، این همچنانست که کسی گوید صورت آینه صورت روی

85- S. Bernardo, *Dc diligendo Deo*,
86- Wensinck, A. J., *New Data concerning syriac Mystic Literature* P. 25.

صیقل است که اول آن صورت نمود»[۸۷]. بدین گونه مثل این است که صوفیه شعر را وسیله‌یی تلقی می کرده‌اند برای مشاهدهٔ احوال خویش چون توقف در سطح احوال وعواطف عادی‌انسانی درنظر آنها شعر را محدود و مبتذل می کرد کوشیدند تا از رمز و مجاز استفاده کنند برای القاء یا تلقی تجارب خویش درشعر. تأویل که اساس عمدهٔ نقد صوفیه است درواقع مبتنی بر همین تصورست. در اسرارالتوحید و کیمیای سعادت [۸۸] و سایر کتب صوفیه موارد متعدد هست که نشان می‌دهد صوفیه فی‌الواقع شعر را رمزی از احوال خویش می‌دیده‌اند و ازاین، که فقط ظاهرمعنی را درآن در نظر بگیرند ابا داشته‌اند و درموردی که اقوال و شطحیات صوفیه از لحاظ ظاهر با شریعت سازش نداشته است غالباً درپناه تأویل می گریخته‌اند.

این نکته که در ورای ظاهر قصه‌ها معنی رمزی آنها را باید جست در غالب قصه‌های صوفیه صادق است. چنان که نه فقط داستان منطق‌الطیر عطار رمزی است ازاحوال ارواح انسانی و سیر وسلوك آنها درطریق حق که عبور ازمنازل وعقبات لازمهٔ آنست بلکه داستان معروف شیخ صنعان هم که در آن هست تمثیلی است از سیر روح که در روم عالم ماده به‌عشق دختر ترسا که رمزی از لذات عالم طبع است دچار می‌شود به‌آلایشهای‌مادی که خوکچرانی، شرابخواری وزناربندی رمز آن است می‌افتد و سرانجام آنچه وی را می‌رهاند اشارت غیبی است- یعنی جذبهٔ الهی. این حکایت رمزی‌است از احوال روح‌انسان که درسیر نزولی خویش گرفتار تعلقات عالم کثرات می‌شود و سرانجام به‌جذبهٔ عنایت حق به‌عالم خویش- عالم وحدت- باز می گردد. نظیر همین داستان است اولین حکایت مثنوی که به‌بیان‌مولانا «درحقیقت نقد حال ماست آن». داستان درباب کنیز کی است که شاه درشکارگاه او را می‌بیند، دلباختهٔ‌او می‌شود و او را می‌خرد، و به‌خانه می‌برد. اما کنیزك رنجور می‌شود و طبیبان از علاج او فرو می‌مانند یك طبیب غیبی که سرانجام در دنبال تضرع شاه ظاهر می‌شود درد بیمار را تشخیص می کند و نشان می‌دهد که کنیزك در

۸۷- نامه‌های عین‌القضات، عفیف‌عسیران- منزوی، ۲۱۶/۱.

۸۸- مثلاً نگاه کنید به اسرارالتوحید، چاپ دکتر صفا ۶-۸۵ و ۴-۲۸۳ و کیمیای سعادت، چاپ سوم، تهران ۸/۱۳۳۴-۳۷۷، نیز مقایسه شود با تأویلی که مولانا می کند از دو بیت رکیك‌عربی، مناقب العارفین ۱۰۹/۱.

سمرقند درخانهٔ زرگری خوبروی بوده است چون هنوز عشق او را در دل دارد، از اندوه او رنجور شده است و بەبستر افتاده. بەاشارهٔ این‌حکیم غیبی شاه،زرگر را از سمرقند دعوت می کند و بعد کنیزك‌را بەاو می‌دهد و کنیزك روی بەبهبود می‌نهد. اما حکیم غیبی پنهانی دارویی مسموم می‌سازد که بەخورد زرگـر می‌دهد و زرگر از تأثیر سم آن اندك اندك می گدازد و پژمرده می‌شود و چنان زارونزار و زشت می‌شود که کنیزك دیگر عشق خـود را نسبت بەاو از دست می‌دهد و وقتی سرانجام زرگر می‌میرد دیگر کنیزك فقط یك عشق دارد و آن عبارتست از عشق شاه. این است داستانی که مولوی در دنبال نالهٔ نی، و بلافاصله بعداز بیان عشق و اشتیاق روح بەعالم علوی بیان می کند و آن را نقد حال ما می‌خواند. پیداست که درین‌صورت باید حکایت‌را رمزی دانست از همین احوال روح ومهجوری‌ومشتاقی او که‌بەهرحال‌طالب بازگشت‌بەعالم علوی‌است- بازگشت بەنیستان. این‌جنبهٔ رمزو تمثیل‌را بخوبی می‌توان در داستان بازشناخت. داستان یك قصهٔ رمزیست در بیان احوال‌روح (= کنیزك) که درسمرقند (=عالم طبع) عاشق‌یك‌زرگر (=جلوەهای پرزرق وبرق وفانی عالم تعلقات) شده است ورهایی وی ازین عشق که مایهٔ‌بیماری روح (=گرفتاری بەماده) است و شاه (=حق) نیز چون بەاین کنیزك علاقه دارد (=یحبهم ویحبونه) طالب این رهایی وی نیز هست، ارشاد غیبی (=پیر ومرشد روحانی)رالازم داردو فداکردن زرگر را. این که خود شاعر صریحاً آن‌را نقدحال ما می‌خواند نشان می‌دهد کـه این تأویل قصه بەهیچ‌وجه غریب و نامعقول نیست. از این‌گونه تمثیلات ورموز درقصەهای فلسفی ابن‌سینا، ابن‌طفیل وغزالی‌هم‌هست و یك نمونهٔ آن درادبیات عرفانی‌ایران منظومهٔ سیرالعبادالی‌المعاد سنایی است که عبارتست از شرح یك سفر روحانی شاعر درعوالم علوی. این منظومهٔ کـوتاه اثریست که سنایی غزنوی‌را نیز در ردیف پیشروان دانته درمسافرت بهشت ودوزخ قرار می‌دهد. درواقع نتیجەیی که سنایی ازین داستان لطیف شاعرانه‌گرفته است تا حدی محقرست و از نوع ستایشگریهای معمول شاعران. چنان‌کـه دانته هم ازین چهارچوبهٔ عظیم قصهٔ خویش این استفاده راکرده است که حریفان و رقبای‌سیاسی و دوستان و دشمنان خویش را در مـدارج بهشت و درکات دوزخ جایی بدهد و

انتقام یاخوش آمد خود را به‌فراخور حال آنها نثارشان کند. درمورد مولوی درست است که قصه‌های کوتاه وی غالباً همان قصه‌های معمولی از نوع حکایات کلیله‌ودمنه و مرزبان‌نامه و سایر کتابهای قصه است با این همه، شاعر آنها را از نو چنان می‌سازد که از ورای ظاهر قصه بتوان دورنمای حقیقت را یافت. گویی به‌اعتقاد وی فایدهٔ عمدهٔ این‌گونه قصه‌ها این است که «وسوسهٔ کلی» از دل و جان انسان نیست شود و انسان به «گلستان» حقیقت راه پیدا کند[۸۹]. با این‌همه تا کسی چشمش به کحل عنایت باز نباشد نمی‌تواند رمز و کنایهٔ این قصه‌ها را درک کند. اگر انسان از قصه فقط این را بخواهد که دلزدگی و ملال او را موقتاً برطرف کند و یک لحظه آتش وسواس او را بنشاند نه آیا از قصه‌های عادی هم این مقصود حاصل می‌شود؟ برای چنین کسی بین قصه‌های رمزی قرآن که نزد صوفیه مشحون از رموز واسرار است با قصه‌های شاهنامه یا کلیله[۹۰] چه تفاوت وجود تواند داشت؟

درحقیقت این تأویل‌گرایی را صوفیه درباب قصه‌های قرآن هم قایل شده‌اند چنان که قصهٔ ابراهیم راکه در سورهٔ مبارکهٔ انعام است[۹۱] به‌همین‌وجه تأویل می‌کردند. به‌موجب این داستان ابراهیم ستارگان شب، و ماه، و خورشید آسمان را چون دید هریک را پروردگار خویش خواند اما وقتی افول آنها را مشاهده کرد گفت من اینها را که افول می کنند دوست ندارم واز آنچه شریک خدا می‌سازید، بیزارم. یک تأویل صوفیانه درین مورد ابراهیم را عبارت می‌داند از سالک راه حق چنانکه ستارگان و ماه و خورشید را منطبق می کند با حس، خیال، و عقل که

۸۹- نیست گردد وسوسهٔ کلی ز جان / دل بیابد ره به سوی گلستان

مثنوی معنوی ۴۸۴/۴. مولانا چنانکه افلاکی نقل می کند غالب حکایاتش همین گونه است. خود او به‌یک درویش گفت «که حکایت آن درویش راکه اغصان تررا شاخ زرکرد در مثنوی ما نخوانده‌یی؟ چه هرحکایتی و اشارتی که درحدیث دیگران گفته‌ایم همه‌وصف حال یاران ماست» **مناقب** ۱۴۳/۱ مقایسه شود با **مثنوی** ۱۰/۱:

خوشتر آن باشد که سر دلبران / گفته آید در حدیث دیگران

۹۰- شاهنامه یا کلیله پیش تو / همچنان باشد که قرآن از عتو

فرق آنگه باشد از حق تا مجاز / که کند کحل عنایت چشم باز

ورنه پشک و مشک پیش اخشمی / هردو یکسان است چون نبود شمی

مثنوی، دفتر ۴۸۴/۴.

۹۱- قرآن کریم ۹/۶-۷۶.

سالک طریق حق می‌بایست درشناخت او همهٔ اینها را کنار بگذارد و برهمه‌شان لاحب الافلین گوید. همچنین قصهٔ معروف موسی و رب‌ارنی گویی او را یک تأویل صوفیانه رمزی از احوال سالک طالب می‌داند، و آن را که درین حکایت چون پروردگار بر کوه تجلی کرد کوه از هم فرو پاشید اشارتی می‌داند به‌آنکه تا «کوه هستی» و انانیت سالک باقی است جواب ارنی که برزبان وی آید جز لن‌ترانی نیست. فقط وقتی سالک این تجلی را درک خواهد کرد که مثل کوه طور مندک شود و هستی و انانیت خویش را از دست بدهد[۹۲]. این طرز تأویل صوفیه یادآور تأویلاتی است که فیلو حکیم یهودی اسکندریه از قصه‌های تورات می کرد چنان که او نیز داستان ابراهیم و مسافرت مصر وسایر احوال او را بدان‌گونه که در تورات آمده است کنایه و رمزی می‌دانست از احوال روح و سیر او در عوالم. بدین‌گونه این تأویل رموز درقصه و استفاده از رمز و تمثیل درابداع قصه به‌صوفیهٔ ما اختصاص ندارد در ادب دیگران هم هست. چنان که کمدی‌الهی دانته شاعر ایتالیایی هم آن‌گونه که خودش در سرآغاز کتاب می گوید برهمین رمز و تأویل مبتنی است. خود او می گوید موضوع این کتاب تا آنجا که ازظاهرقصه برمی آید، فقط این‌است که‌احوال ارواح را بعد از مرگ بیان می کند... اما اگرتوجه به‌مجاز و استعاره‌یی که درآن هست بشود موضوع آن انسان خواهد بود و این که چگونه نیک و بد او از عدالت الهی پاداش ومکافات می‌یابد لیکن هدف کل داستان وجزء آن درواقع این است که اهل این نشئه را ازین زندگی محقرکه دارند برگیرد و آنها را به‌سوی یک حال و وضع بجهت و سعادت رهبری کند.

درواقع فکر تأویل را صوفیه‌گاه، مثل آنچه نزد باطنیه متداول بود، شامل احکام شریعت نیز می کردند. مخصوصاً درآنچه به‌حج و احکام آن مربوط است اقوال صوفیه‌گاه یادآور تعلیم باطنی‌ها می‌شد. قصیدهٔ «حاجیان آمدند با تعظیم[۹۳]» در دیوان ناصر خسرو معروف است و شاعر درآن بیان می کند که چطور به‌استقبال

۹۲- ترا تا کوه هستی پیش باقی است — جواب لفظ ارنی لن‌ترانی است
گلشن راز /۱۰ مقایسه شود با شرح گلشن‌راز/۱۵۴.

۹۳. دیوان ناصرخسرو ۶۰–۲۵۸.

دوستی که همراه‌حاجیان از مکه آمده‌بود رفت و بعداز سلام و احوالپرسی‌معمولی درباب حج وی از او سؤالهایی کرد. درین سؤالها شاعر ازین دوست‌خویش‌پرسید که آیا رمز و معنی باطنی اعمال حج را درك کـرده است یا نه؟ و وقتی حـاجی بیچاره جواب داد که هرگز چنین تصوری از حج نداشته است شاعر بدو می‌گوید دربن‌صورت کاری انجام نداده است جز آنکه رفته و مکه دیده آمده باز، محنت بادیه خریده به‌سیم. جالب این است که‌عین همین گفت و شنود- با قدری اختصار- درکتاب کشف‌المحجوب هجویری منسوب شده است به‌جنید معروف کـه بـا یک دوست حاجی خویش این گفت و شنود را داشته است[۹۴]. شباهت ایـن دو مکالمه بقدریست که اگر ناصرخسرو خود طریقهٔ تأویل راکه باطنیه بدان منسوبند نداشت می‌بایست تصور کـرد که شاعر باید آن را از کلام جنید اخـذکرده باشد و در هر صورت قرابت مضمون در هر دو مورد حاکی است از آنکه صوفیه در امر تأویل گه‌گاه تا حد باطنیه پیش می‌رفته‌اند. این توجه صوفیه به‌رمز وتأویل ادب عرفانی ایران را تبدیل کرده است به‌یک‌ادب فلسفی، انسانی، و برتر از قراردادها. حتی غزل صوفیه نیز بررموز و کنایات مبتنی است و در ورای عشق جسمانی و لـوازم آن توجه دارد به‌عشق حق- بازگشت انسان به‌خدا.

با آنکه اتهام واقع گریزی براساس فلسفی این ادبیات عرفانی واردست و عرفان راکه از لحاظ نظری عبارتست از اعتقاد به‌امکان دریافت معرفت واقعی‌بدون وساطت‌عقل و ازلحاظ‌عملی‌اعتقاد به‌این که انسان می‌تواندبیواسطه بامبدأ وجود- وجود مطلق- اتصال وارتباط داشته باشد نمی‌توان بدون تجاوز به‌واقع‌بینی و تعقل- گرایی قبول کرد، ادبیاتی که براین پایه به‌وجود آمده است نه‌بکلی غیرتعقلی‌است نه یکسره خلاف واقع‌بینی. واقعیت وجدان انسانی هیچ‌جا در ادبیات به‌این‌دقت و وضوح که درادبیات عرفانی انعکاس یافته است مطرح نشده است و سختیها وderd-

۹۴- کشف‌المحجوب ۳۲۸، ایضاً مقایسه شود با تفاوت بین حج به نفس و حج به‌دل در شرح تعرف ۶۳/۳ در مثنوی هم آمده است:

حج زیارت کردن خانه بود / حج رب البیت مردانه بود
جاهلان تعظیم مسجد می‌کنند / در جفای اهل دل جد می‌کنند
مسجدی کاندر درون اولیاست / سجده‌گاه جمله است آنجا خداست

های انسانی در کمتر جایی بەاندازهٔ آثارصوفیه ایران جلوه کرده است. خودعرفان بەیک تعبیر، واکنش وعصیانی است برضد تقالید دینی و عقلی[۹۵]. درین صورت عجب نیست که ادبیات حاصل از آن نیز رنگ طغیان و واکنش داشته‌باشد- طغیان برضد تقالید و سنتهای ادبیات‌رسمی. این که امروز حتی استعدادهای درخشانی که با سنتهای ادب رسمی خوگرفته‌اند نمی‌توانند زیبایی و عمق وحشی و بیسابقهٔشعر عطار را درک کنند ناشی از همین است که از هرنوع طغیانگری برضد سنتهای‌ادب وحشت پیدا می کنند و نفرت. دربین کسانی که شعر فرخی و انوری‌را نمونهٔ اوج فخامت و قدرت بیان فارسی می‌دانند بەدشواری می‌توان کسانی را پیدا کرد که غزل جوشان و طغیانگر دیوان شمس یا فکر گستاخ قافیه نااندیش مثنوی را هم بتوانند در اوج بلندپروازیهاشان دنبال کنند واز تجاوزی که گویندهٔ آن‌سخنان‌نسبت بەسنتها و تقالید ادب رسمی کرده است آزرده نباشند.

با این‌همه شعر صوفیه نیز مثل فکر آنهاست: بیقید، طغیانگر و سنت‌شکن. همین نکته‌که صوفیه شعر را از درگاه‌های باشکوه سلاطین و از رواقهای پرمشغلهٔ مدارس بیرون آوردند و بەدرون خانقاه‌ها، مساجد، بازارها ومجالس رقص وسماع خویش کشانیدند خودنقطهٔ شروع‌تحول شد در ادب-حتی ادب‌غیرصوفی. درواقع ادب‌عرفانی ایران بعد از آنکه بەوجودآمد و شکل خود را باز یافت دیگر بەمحیط صوفیه و مجالس اهل خانقاه محدود نماند و خارج از حدود مجالس صوفیه نیز کسانی آن‌را ادامه دادند، تقلید کردند، یاتوسعه بخشیدند. درکلام خاقانی، نظامی، و حافظ آثاری از عرفان هست که یادآور عرفان امثال مولوی است در حالی که هیچ یک از آن شاعران با خانقاه و مرشد و ریاضت و چله‌نشینی صوفیه مربوط نبوده‌اند. اما این ادب عرفانی درشعر گویندگان صوفی، صفتش جوشندگی‌وسنت-

۹۵- طغیان برضد تقالید دینی از آنجاست‌که صوفی هرچند رعایت شریعت را لازم می‌شمرد هدف وی در رعایت شریعت و احکام عبادت برخلاف زهاد و عباد رسمی نیل بەنعیم جنت نیست لقای حق است و رضای او. اما طغیان برضد تقالید عقلی‌ازآنجاست‌که صوفیه معرفت برهانی راکه بەنظرواستدلال مبتنی باشدمطلقاًیا دراکثر امور متعذر می‌یابند وطریق معرفت خویش‌را طریق عیان می‌خوانندکه برای ارباب کشف حاصل می‌شود و راه نیل بدان تصفیهٔ باطن است و التجاء بەحق، و بەاین‌که قلب را بکلی ازسایر تعلقات‌کونیه خالی‌کنند و حتی از علوم و قوانین هم آن‌را بکلی بپردازند. در باب نکتهٔ اخیر رجوع شود به صدرالدین القونوی، تأویل سورةفاتحه /۱۹.

شکنی است درصورتی که در کلام گویندگان غیرصوفی صفت آن صنعتگریست و سنت‌گرایی. آنچه غزلیات عرفانی حافظ را از غزلهای صوفیانهٔ مولوی جدا می‌کند تا حدی همین نکته است که اولی شعریست تراش‌خورده و صیقلی که عرفان در آن مثل ته‌ماندهٔ یک شراب کهنه درساغری لطیف و خوش‌صنعت است امادومی کلامی است جوشان و عاری از قید و صنعت، که عرفان در آن‌مثل موج مردافکن شرابی است که درپیمانهٔ خم و سبو نمی گنجد و عقل و هوش را چنان‌شکار می کند که برای انسان مجال آن را باقی نمی گذارد تا درظرافت جام و لطافت ساقی نیز تأمل کند. اما ادب عرفانی ایران، به‌شور و هیجان غزلهای ناشی از سکر و جذبه محدود نمی‌شود رنگ تعلیم هم می گیرد، شکل موعظه وتحقیق، شکل قصه‌وتمثیل هم می‌پذیرد ودرتمام انواع ادبی ازغزل، مدیح، حماسه، اخلاق، سیرت، وتذکره نیز مجال آزمایش دارد. بعلاوه برخلاف ادب رسمی ستایشگران تحول آن نیز مدیون طلوع و افول دولتها و سلاله‌ها نیست تابع طلوع و افول احوال است و قلوب. آینهٔ جام است که نقش تمام انسانیت را منعکس می کند و هردلی نیز می‌تواند درپرتو آن چهرهٔ واقعی‌خویش را باز شناسد.*

* تفصیلی است ازیک سخنرانی نویسنده درتالار فردوسی دانشکدهٔ ادبیات، ۱۳۴۹

شیخ صنعان

کشف نسخهٔ تحفة‌الملوك منسوب به‌محمدغزالی که چندسال قبل استاد مجتبی‌مینوی آن را از «خزائن ترکیه» باز یافت، نشان‌داد که مأخذ بلاواسطهٔ داستان شیخ‌صنعان عطار را باید درحکایت عبدالرزاق صنعانی که دراین کتاب آمده‌است جست[1]. با آن که این کتاب با مشرب امام غزالی کاملاً توافق ندارد و نام آن نیز درجزو مصنفات غزالی نیامده است دریك مجموعهٔ کتابخانهٔ ایاصوفیا در استانبول به‌شمارهٔ ۲۹۱۰ که نسخهٔ این کتاب در جزو چند رسالهٔ دیگر آمده است آن را به‌محمد غزالی منسوب کرده‌اند و استاد فروزانفر مرحوم نیز که در کتاب خویش راجع به‌شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ‌فریدالدین‌عطار به‌مناسبت قصهٔ شیخ صنعان از آن سخن داشته است انتساب آن را به‌امام ابوحامد غزالی خالی‌از اشکال یافته است[2]. متن حکایت عبدالرزاق صنعانی را که در تحفة‌الملوك آمده است فروزانفر دریـن کتاب خویش به‌عین عبارت نقل کرده است وبا ملاحظهٔ آن دراین که مأخذ اصلی عطار همین کتاب منسوب به‌غزالی است تقریباً اشکالی باقی نمی‌ماند. تحقیق این نکته مرهون تتبعات مجتبی مینوی و ایضاحات مرحوم فروزانفرست واین‌همه‌نشان می‌دهد که عطار، هم طرح منطق‌الطیر خود را به‌امام غزالی‌مدیون است وهم‌اساس مهمترین داستان فرعی آن ــ شیخ‌صنعان ــ را.

مسأله‌ای که باقی می‌ماند هویت این عبدالرزاق است که سودی نیز در شرح دیوان حافظ آنجاکه درباب شیخ‌صنعان سخن می گوید از او به‌عنوان عبدالرزاق

۱ــ مجتبی مینوی، از خزائن ترکیه، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، سال ۸، شمارهٔ۳.

۲ــ بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ‌فریدالدین‌محمدعطارنیشابوری

یمنی یاد کرده است. استاد هلموت ریتر آلمانی که بدون اطلاع از وجود تحفةالملوك و فقط به‌استناد قول سودی نام واقعی شیخ صنعان را عبدالرزاق یمنی یافته است خاطرنشان می کندکه اگر مراد سودی همان‌عبدالرزاق‌بن همام‌الصنعانی محدث معروف متوفی در ۲۱۱ هجری باشد، در آنچه ابن‌سعد، ابن‌خلکان، و مؤلف تهذیب‌التهذیب دراحوال او آورده‌اند اشاره به‌چنین واقعه‌یی نیست[۳].

مرحوم فروزانفر در باب هویت وی هیچ‌گونه اظهار رأی نمی کند و می‌گوید معلوم نیست که این عبدالرزاق صنعانی یا یمنی که بوده است و به‌تحقیق در چه‌زمانی می‌زیسته وشاید آنکه اصلا وجود نداشته وحکایتی به‌نام‌وی برساخته‌اند[۴]. اما استاد مینوی دراین که مراد از عبدالرزاق صنعانی همان محدث معروف باشد شك نکرده است نهایت آنکه انتساب چنین واقعه‌ای را به‌او، حمل بر کراهت و نفرتی کرده است که شاید بعضی از اهل سنت به‌سبب انتساب یا اشتهار او به‌تشیع درحق او داشته‌اند. درواقع عبدالرزاق صنعانی محدث وحافظ بسیار مشهوری‌بود در عهد عباسیان که می گویند آن‌گونه که مردم در طلب حدیث به‌نزد وی مسافرت کرده‌اند بعداز پیغمبر به‌نزد هیچ کس دیگر سفر نگزیده‌اند[۵].

با آنکه از فحوای کلام نجاشی برمی آیدکه وی به‌تشیع منسوب بود ازاین نکته‌که امثال مسلم، ابن‌معین، و احمدبن حنبل از وی روایات بسیار آورده‌اند برمی آیدکه این شهرت تشیع در نزد محدثان اهل سنت چندان جدی تلقی نمی‌شده است[۶].

3- Ritter, H., *Das Meer Der Seele*, Leiden 1955/387-8

۴- بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح احوال عطار/۳۳۵.

۵- ابوسعد سمعانی، به‌نقل ابن‌خلکان از وی، وفیات‌الاعیان ۳۸۵/۲.

۶- معهـذا سخنان منقول از یحیی‌بن‌معین و ابن‌حنبل‌که دربارهٔ وی اظهار کرده‌اند نشان می‌دهدکه مشایخ حدیث گه‌گاه در بارهٔ بعضی روایات او تردید یا تأمل داشته‌اند. عبدالله‌بن‌احمد نقل می کندکه وقتی از پدرش دربارهٔ تشیع عبدالرزاق پرسیدندگفت‌که من ازین‌مقوله چیزی از وی نشنیده‌ام اما وی مردی بودکه اخبار ناس‌را می‌پسندید. ابن‌معین می‌گوید سخنی از عبدالرزاق شنیدم‌که وی را بدان سبب شیعی پنداشتم. به‌وی‌گفتم شیوخ تو مالك‌بن‌جریج و سفیان رجال سنت بودند تو این‌را ازکجاگویی؟ گفت جعفربن‌سلیمان نزد ما آمد ومن این‌را از وی‌گرفتم.

میزان‌الاعتدال ۱۱۴/۲، مقایسه شود با:

Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, 1918, 316

درهرصورت انتساب ماجرایی نظیر قصهٔ شیخ‌صنعان به‌یك محدث و حافظ مشهور غرابت بسیار دارد و گاه این اندیشه را به‌خاطر می آورد که شاید عطار و نویسندهٔ تحفة‌الملوك درواقع نظر به‌هویت شیخ عبدالرزاق نداشته‌اند فقط‌خواسته‌اند قصهٔ عشق‌زاهدی را به‌بیان آورند که درعشق‌وعاشقی کارش به کفرمی‌انجامد وسرانجام توفیق توبه می‌یابد.

درین اواخرنگارندهٔ این سطور درضمن مطالعهٔ کتاب ذم‌الهوی تألیف امام- ابوالفرج‌بن‌الجوزی به‌نکتهٔ تازه‌یی برخورد که سررشتهٔ دیگری درین‌قضیه به‌دست داد و معلوم شد مأخذ اصلی قصهٔ شیخ صنعان از کتاب تحفة‌الملوك و از روزگار جنگهای صلیبی که- تحفة‌الملوك در آن روزگاران نگارش یافته است- قدیمترست و شاید کهنه‌ترین نمونهٔ این حکایت را باید دریك حدیث نبوی جست.

این حدیث در باب مردی است که مدت سیصد سال درساحل دریا عبادت می کرد. به‌روز روزه می‌داشت و به‌شب کارش شب زنده‌داری بود. آخر به‌سبب زنی که وی بدو عاشق گشت درخدای بزرگ کافر شد و عبادتی را که انجام می‌داد فروگذاشت اما خداوند وی را دریافت و توفیق توبه داد[۷].

تمام عناصر اصلی قصهٔ شیخ‌صنعان درین خبر هست: عابد ساحل دریا مثل شیخ صنعان سالها عبادت می کند، مثل شیخ‌صنعان به‌عشق زنی مبتلا می‌شود، مثل شیخ‌صنعان در دنبال این‌عشق کافر می‌شود، وسرانجام مثل شیخ‌صنعان لطف‌الهی او را درمی‌یابد و توبه می‌دهد.

اصل حدیث‌را ابن‌الجوزی درباب چهل وسوم کتاب ذم‌الهوی آورده‌است- دربارهٔ کسانی که به‌سبب عشق کارشان به کفر انجامید[۸]. روایت هم به‌عبدالله‌بن‌احمد می‌رسد- پسرامام‌حنبل- که وی‌نیز آنرا از پدرش نقل کرده‌است ازقول‌عبدالرزاق. خبر دیگری هم که شباهت بسیار به‌این حدیث‌عبدالرزاق دارد بازهمین‌ابن‌الجوزی نقل می کند درباب کرسف. برحسب این روایت پیغمبر وقتی دربارهٔ زنان گفت که

۷- متن حدیث: عن‌النبی‌صلی‌الله‌علیه‌وسلم قال: کان رجل‌یعبدالله بساحل البحرثلثمائه‌عام. یصوم‌النهار ویقوم اللیل، ثم‌انه‌کفر بالله‌العظیم فی‌سبب‌امرأة عشقها، وترك ماکان علیه من عبادةالله عزوجل، ثم‌استدرکه‌الله ببعض‌ماکان منه فتاب‌علیه. ذم‌الهوی ۴۵۸/.

۸- ذم‌الهوی‌الامام‌ابی‌الفرج عبدالرحمن‌بن‌الجوزی، بتحقیق مصطفی‌عبدالواحد، طبع دارالکتب‌الحدیثة، قاهره ۱۹۶۲، الباب‌الثالث والاربعون فی‌ذکرمن‌کفر بسبب‌العشق، ۴۶۰-۴۵۸.

آنها «صواحبات» داود و سلیمان و کرسف هستند. یکی پرسید کرسف چیست؟ پیغمبر گفت که وی مردی بود پیش‌از روزگاران شما، سیصد سال در ساحل دریا خدا را عبادت کرد زنی اعجمی بروی بگذشت و مرد در خدای عزوجل کافر شد اما خداوند وی را دریافت و توبه داد. روایت اخیر باپاره‌یی اختلاف درمسنداحمد هم هست اما نام عبدالرزاق درین شکل خبر نیست[۹]. این عبدالرزاق که حدیث عابد ساحل دریا. نه خبر راجع به‌کرسف. از وی نقل شده است همان عبدالرزاق صنعانی محدث معروف است که احمد حنبل از وی روایات بسیاردارد. بدین‌گونه، آنچه در تحفةالملوك غزالی با قدری آب و تاب به‌عبدالرزاق صنعانی منسوب‌شده است ماجرایی است که همین عبدالرزاق صنعانی روایت کرده است درباره‌ٔ یك عابد ساحل دریا.

البته این که یك حدیث نبوی درباب عابدی بدفرجام تدریجاً درافواه تبدیل به‌حکایتی شود که راوی قدیم آن قهرمان آن حکایت قلمدادشود امری‌بسیارغریب است و شاید غریب‌تر از آن این که چنین خلط و اشتباه در کتابی روی دهد که منسوب است یا مربوط به‌امام محمد غزالی. با این‌همه، غرابت هیچ‌امری مانع‌از تحقق آن نیست چنانکه مکرر اتفاق افتاده‌است مضمون حدیثی به‌عنوان قول‌سایر برسر زبانها بیفتد بی‌آنکه تمام کسانی که آن را به‌کار می‌برندملتفت باشند که سر- و کارشان با حدیث است. یك نمونه‌ٔ این امر وصف ام‌الخبائث است درباره‌ٔ خمر که در شعر معروف حافظ آمده است. این وصف اصلش یك حدیث نبوی است بدین عبارت: اتقوا الخمر فانه‌ام‌الخبائث[۱۰]. اما حافظ که آن را ظاهراً از افواه صوفیه و زاهدان عصر شنیده بود بی‌شك نمی‌دانست که با یك حدیث نبوی سرو کار

۹- متن حدیث: قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم: هن‌صواحبات داود و سلیمان وکرسف- یعنی‌النساء. قیل وما کرسف؟ قال‌رجل ممن‌کان‌قبلکم. عبدالله عزوجل علی‌ساحل‌البحر ثلثمائةسنة. فمرت به‌امرأة اعجمیه، فکفر بالله عزوجل فتدارکه‌الله عز وجل بماشاء من عبادته، فتاب‌علیه. ذم‌الهوی/۴۵۸. درمسند امام احمد خبر ضمن حدیث دیگر آمده است بامختصر اختلاف... انهن‌صواحب ایوب و داود ویوسف وکرسف. فقال‌له بشربن‌عطیه و من‌کرسف یا رسول‌الله؟ قال رجل‌کان‌یعبدالله بساحل من سواحل‌البحر ثلثمائةعام یصوم‌النهار ویقوم‌اللیل ثم‌انه‌کفر بالله‌العظیم فی‌سبب امرأةعشقها وترك‌ما کان علیه‌من عبادةالله عزوجل ثم‌استدرکه‌الله ببعض‌ما کان‌منه فتاب‌علیه...کتاب‌مسندامام ابی‌عبدالله احمدبن محمدبن‌حنبل، ۱۳۴۴ ج ۴/۵-۱۶۳

۱۰- ابن‌اثیر، النهایة فی‌غریب‌الحدیث والاثر ج ۴۲/۱ مقایسه شود با:
عبدالحسین زرین‌کوب، از کوچهٔ رندان /۱۹۵،۸۰

دارد ورنه با آن مایه جسارت آن را به‌عنوان قول صوفی رد نمی کرد و بررغم آن کس که شراب را ام‌الخبائث خوانده دربارهٔ آن صریحاً نمی گفت: اشهی لنا واحلی من قبلة العذارا[۱۱].

درین صورت غیر ممکن نیست که مؤلف تحفة‌الملوك هم در نقل قصهٔ عابد ساحل دریا که آن را شاید از افواه و مجالس صوفیه گرفته است چنان مسحور لطف و غرابت اصل ماجرا شده باشد که دیگر نه متذکر حدیث‌بودن اصل آن (برفرض برخورد) شده باشد نه متوجه غرابت انتساب چنین واقعه‌یی به‌یك محدث و حافظ معروف. ظاهر آن است که از نظر غزالی- درصورتی که انتساب تحفة‌الملوك به‌وی محرز باشد – وقتی وقوع چنین سوء خاتمتی برای یك‌شیخ صوفی خالی از اشکال باشد وقوع آن برای یك محدث حافظ که از دیدگاه متصوفه خیلی بیش از یك شیخ عارف درمعرض لغزش و درمهب باد استغنای حق تواند بود به‌نحو اولی بیشتر محتمل تواند باشد. اما خلط و اشتباه در مسائل مربوط به‌اخبار و احادیث امری است که امام غزالی از جانب محدثان عصر غالباً بدان متهم بوده است چنانکه ابن-الجوزی به‌صراحت می گوید در کتاب احیاء او احادیث موضوع و آنچه صحیح شمرده نمی‌شود کم‌نیست[۱۲] همچنین وی خاطرنشان می کند که غزالی در آخر کتابی که جهت مستظهر خلیفه و در رد باطنیه نوشته است یك جا به‌مناسبت ذکری که از مواعظ خلفا دارد می گوید سلیمان‌بن‌عبدالملك به‌ابی‌حازم (مدنی) کس فرستاد که چیزی از افطار خویش به‌من فرست و او فرستاد. خلیفه سه روز چیزی نخورد و سپس با آنچه ابوحازم فرستاده بود افطار کرده پس بازوجهٔ خویش بخفت و عبدالعزیز که پدر عمربن‌عبدالعزیزست از وی در وجود آمد[۱۳]. با آنکه در آنچه گلدتسیهر ازین کتاب المستظهری چاپ کرده‌است این‌حکایت‌نیست آنچه‌ابن‌الجوزی از کتاب غزالی‌نقل‌می کند به‌جهات‌مختلف درخور اعتمادست. خلط واشتباه‌عجیبی که از لحاظ تاریخ درین حکایت‌هست چیزیست که از یك مسلمان‌عامی غریب‌است

۱۱– دیوان حافظ، طبع محمدقزوینی /۵

۱۲– المنتظم، ج ۹ /۱۶۹

۱۳– ایضاً،همان جلد /۱۷۰ عین همین حکایت‌را با تمام این‌اشتباهات غزالی درکیمیای سعادت‌طبع احمد آرام ۴۱۷-۴۱۸/۱۳۳۳ نیز آورده است.

تا به‌یك متکلم فقیه عارف چه رسد؟

عبدالعزیز که پدر عمر بن عبدالعزیز خلیفهٔ پرهیزگار اموی است درواقع عموی سلیمان بود نه پسر او، اما غزالی که از نقل حکایت قصد موعظه داشت حکایت را به‌همان‌گونه که از افواه صوفیه شنیده است در کتاب خویش آورده‌است. وقتی غزالی دربارهٔ دو خلیفهٔ معروف اموی تا این حد اشتباه کند که گویی هیچ‌یك را به‌نام و نسب نمی‌شناخته است آیا غیرممکن است دربارهٔ نام بالنسبه غیرمشهوری- مثل عبدالرزاق صنعانی- دچار نسیان شود و به‌خاطر نیاورد که او یك محدث معروف قدیم بوده است؟ اگر به‌عنوان مؤلف احیاء والمستظهری ــ که آنهارا به‌عربی وجهت اهل علم نوشته‌است ــ وقوع این‌گونه خلط و اشتباه برای غزالی ممکن باشد به‌عنوان مؤلف کتاب ساده‌یی مثل تحفة‌الملوك که آن را جهت یك سلطان فارسی زبان نوشته باشد به‌نحو اولی ارتکاب این‌گونه اشتباهات برایش محتمل تواند بود. بعلاوه ممکن هست که داستان به‌همین صورت در افواه صوفیه و مجالس عوام آنها که امام غزالی مخصوصاً در بازگشت به‌خراسان بیشتر با آنان حشر و نشر داشته است شایع بوده‌است و در تألیف تحفة‌الملوك بدون تأمل در هویت عبدالرزاق صنعانی و تنها بخاطر فواید اخلاقی حکایت، آن را در کتاب خویش آورده باشد.

اینکه حدیث عبدالرزاق درمورد عابدی که مدت سیصد سال در ساحل دریا به‌عبادت اشتغال داشت و بعد در فتنه افتاد درمجالس عوام صوفیه به‌این صورت عجیب درآمده باشد خود نمونه‌یی است از عدم مبالات صوفیه درنقل و حدیث و این چیزیست که‌غالب مخالفان صوفیه‌ازقدیم آنهارا بدان متهم داشته‌اند و منسوب اما این که وجود عبدالرزاق مذکور در تحفة‌الملوك اصل تاریخی ندارد و می‌بایست از همان حدیث عبدالرزاق در باب عابد ساحل دریا مأخوذ باشد نیز از اینجا تأیید می‌شود که یك روایت مشابه دیگر هم نظیر قصهٔ شیخ صنعان ازین حکایت، دردست است ــ با نام ابوعبدالله اندلسی[14]. این‌داستان ابوعبدالله اندلسی که در المستطرف ابشیهی‌است و مؤلف طرائق‌الحقایق نیز آن را آورده است مشتمل برتمام عناصر

۱۴ــ ابشیهی، المستطرف ۵/۱ــ۱۸۳، طرائق‌الحقایق، چاپ سنگی ۲۰۶/۲، در باب هویت این ابوعبدالله رجوع شود به‌ملاحظات بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح احوال عطار/۳۴۶.

اصلی قصهٔ عابد مذکور در حدیث عبدالرزاق هست منتهی این بار قصه پردازان برای آنکه آب و تاب بیشتری به‌آن داده باشند قهرمان داستان را از مشایخ بغداد و از اقران شبلی و جنید خوانده‌اند. آیا قصه‌پردازان درین مورد عمداً خواسته‌اند قصه‌یی را که گویی یک نوع داستان سرگردان[۱۵] می‌پنداشته‌اند به‌یک شیخ مجهول‌الهویه منسوب دارند تا درمورد وجود قهرمان آن اشکال تاریخی پیش نیاید؟

با این‌همه این مشکل باقی است که حکایت عبدالرزاق صنعانی مذکور در تحفة‌الملوك به‌چه نحوی ممکن است از حکایت عابد ساحل دریا که عبدالرزاق صنعانی روایت کرده است نشأت گرفته باشد؟ در توجیه این مشکل، قضیه ظاهراً از دوحال خارج نیست. یا این که حدیث عبدالرزاق صنعانی درباب عابد ساحل دریا بکلی از روی تصادف با حکایت واقعی عارف مجهول‌الهویه‌یی- به‌همین‌نام- مطابق افتاده است و این امریست که غیراز غرابت فوق‌العاده از قلمرو هرگونه توجیه و تبیین علمی خارج است. یا آنکه باید حدیث عبدالرزاق صنعانی در افواه عوام یا اذهان کسانی که با حدیث و خبر سر و کار نداشته‌اند تدریجاً تبدیل و تحریف یافته باشد و حکایت عابد ساحل‌دریا چون به‌گوش کسانی خورده است که آنرا به‌نحوی مبهم تحت عنوان حکایت عبدالرزاق صنعانی می‌شناخته‌اند احیاناً برای آنها این توهم دست داده است که مگر عبدالرزاق صنعانی که این حکایت به نام او شهرت دارد همان‌عابد ساحل دریاست. درین‌صورت ممکن‌هست که بعضی قصه‌های راجع به‌عبدالرزاق محدث مثل قصهٔ زرگرفتن او از خلیفه وحتی شایعهٔ انتساب او به‌تشیع (وگر چند نزد علماء حدیث چندان قابل توجه نبوده است)، یا قلت مبالات او در نقل بعضی احادیث که این همه نیز شاید بیش‌از اقتضای واقع درمحافل‌صوفیه مهم جلوه یافته باشد[۱۶] این سوء خاتمت را در اذهان قصه‌پردازان برای وی تصورپذیر کرده باشد.

۱۵- Wandering Tale

۱۶ — درباب احوال عبدالرزاق و آنچه صوفیه درباب وی نقل می‌کرده‌اند چند سال قبل به‌مناسبت نقدی‌که تحت عنوان تحقیق در احوال و اشعار عطار، برکتاب‌شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار(تألیف‌استاد فروزانفر نوشتم اقوال و مآخذ مختلف را بررسی کردم. جهت ملاحظات مفصلتر دریـن باب رجـوع شود به‌آن مقاله در: راهنمای‌کتاب سال ششم شمارهٔ ۸/۳۰–۵۲۴. یا کتاب یادداشتها واندیشه‌ها/۱۷۶-۱۶۷

اینکه حکایت شیخ صنعان را از داستان عبدالرزاق ساخته‌اند و نه از خبر راجع به کرسف شاید نیز از آن‌روست که در روایت اخیر چون نام‌قهرمان داستان به‌صراحت مذکور بوده است جایی برای تصرف قصه‌سازان نداشته است. اما اینکه عابد ساحل دریاکه در اصل روایت عبدالرزاق فقط از عاشقی و کافریش صحبت درمیان است در داستان تحفةالملوك موضوع عشقش یك دختر ترسا می‌شود و کفر او نیز عبارت از ترسایی می‌گردد، سبب آن تأثیر محیط عهد جنگهای صلیبی یا جنگهای ایران و بیزانس‌است و مقارن عهد غزالی و پیش‌از او از این‌گونه‌حکایات که یك شیخ یا زاهد مسلمان به بلاد روم افتد یا به‌خاطر عشق ترسا بچه‌یی به‌سوء خاتمتی نظیر آنچه درمورد شیخ صنعان عطار نقل شده‌است گرفتار آید مکرر اتفاق افتاده است و از کتاب ذم‌الهوی، تزیین‌الاسواق، رونق‌المجالس ابوحفص سمرقندی، و امثال آنها شواهد بسیار درین‌باب نقل می‌توان کرد[۱۷]. چنانکه داستان ابن‌سقا هم که خاقانی در قصیدهٔ ترسائیه بدان اشارت دارد با آنکه در تکوین و تطور قصهٔ شیخ صنعان برخلاف مشهور ظاهراً تأثیری نداشته است از این‌گونه شواهد است و این همه نشان می‌دهد که در عهد پیدایش داستان تحفةالملوك کفری که از عشق زنان ممکن بوده است ناشی شود از نوع زنار بندی و خوکچرانی شیخ صنعان بوده است که به‌خاطر عشق یك دختر ترسا از دین مسلمانی بیرون آمده است.

اگر آنچه در توجیه نحوهٔ تکوین و تطور قصهٔ شیخ صنعان از حدیث عبدالرزاق گفته شد درست با آنچه در واقع روی داده است نیز منطبق نباشد باز دو نکته در این میان محقق است: اول آنکه عبدالرزاق صنعانی محدث مشهور تا آخر عمرکه نابینا شده‌بود اشتغال به‌روایت حدیث داشت و ممکن نیست ماجرایی از آنگونه که در داستان تحفةالملوك دربارهٔ عبدالرزاق صنعانی نقل شده است برای وی رخ داده باشد و در کتب رجال حدیث نیامده باشد و عدالت و وثاقت او

۱۷- ازجمله غیر از مقالهٔ نویسنده‌که مذکور درشمارهٔ فوق است، نگاه‌کنید به:
بدیع‌الزمان‌فروزانفر، شرح احوال عطار ۳۲۹/ــ۳۲۰ همچنین مقایسه شود با:
Ritter H.'op. Cit./388–389
یك مورد دیگر که نیز شباهت گونه‌یی با قصهٔ شیخ صنعان دارد حکایت ابوعبدالله بن جلاست که به جوانی ترسا دل‌باخت و ازین بیحرمتی که کرد قرآن وی را فراموش شد و تا توبه و تضرع نکرد بازنیافت، تذکرةالاولیاء ۶۳/۲.

را مطعون نکرده باشد. نکتهٔ دوم این است که قصهٔ مربوط به‌شیخ صنعان در یک حدیث منسوب به‌عبدالرزاق صنعانی که عبدالله و پدرش احمدبن‌حنبل ازوی روایت کرده‌اند نظیر دارد و قصهٔ تحفةالملوك هرچند ظاهراً مأخذ بلاواسطه عطار بوده است قدیمی‌ترین صورت قصهٔ عابدی راکه به‌خاطریك زن کافرمی‌شود وسرانجام به‌لطف حق به‌راه باز می‌آید عرضه نمی‌کند.

قدیمترین صورت این قصه عبارتست از روایت عبدالرزاق صنعانی درباب عابد ساحل دریا. آیا همین قصهٔ عابد ساحل دریا هم خود صورتی ازحکایات‌راجع به‌وسوسهٔ راهبان قدیم-مثل وسوسهٔ بلعام و برصیصا- نیست که یك‌تصویرفوق‌العاده جالب آن را نیز آناتول‌فرانس در طائیس[۱۸] آورده است؟

(مرداد ماه ۱۳۵۵)

۱۸- داستان برصیصای عابد ممکن است صورت اسلامی قسمتی از قصهٔ وسوسه‌های سن‌آنتوان بشمار آید اما در مورد وی برخلاف آنتوان و عابد ساحل دریا مشیت الهی چراغ توفیق فرا راه‌گمشدهٔ درمناهی، نگاه نمی‌دارد. حکایت بلعام هم‌که حاکی از وسوسهٔ مربوط به ماخولیای سروری یك عابد گم‌کرده راه است همین‌گونه است و منجر می‌شود به‌ضلال و هلاك واقعی. قصهٔ برصیصا را اهل تفسیر غالباً به‌مناسبت آیهٔ ۱۶ سورهٔ‌حشر (۵۹) قرآن کریم نقل می‌کنند وظاهراً همین قصه است‌که از طریق مسلمین اندلس یا طریق دیگر وارد ادب اروپایی‌گشته و داستان *Ambrosio or the Monk* را به **M. G. lewis** الهام‌کرده است. وسوسهٔ آنتوان قدیس در یك اثر بسیار مشهورگوستاوفلوبر فرانسوی - (*La tentation de St.* **Anroine**=) به‌احلام ورؤیاهای شهوانی و شیطانی تعبیر یافته است. قصهٔ طائیس آناتول فرانس را دکتر قاسم غنی به‌فارسی ترجمه کرده است و درآن طائیس مثل دختر ترسای مذکور در شیخ صنعان به ایمان می‌رسد اما راهب فریبکار مثل برصیصا و بلعام در ضلال وگناه خویش باقی می‌ماند.

از صبا تا نیما *

وقتی از صبا تا نیما عنوان کتابی باشد توقع خواننده این است که مؤلف تصویری از تحول شعر فارسی را در این یك قرن و نیم تاریخ ادبی ایران بر وی عرضه کند. اما کتابی که آقای یحیی آرین‌پور به این عنوان پرداخته است در واقع خیلی بیش از این مایه به خواننده عرضه می‌دارد چرا که وی گذشته از بررسی تحول شعر درین دوره، به دگرگونیهای نثر فارسی خاصه روزنامه نویسی، نمایشنامه‌نویسی، و داستانپردازی نیز در این دوره توجه کرده است و مؤلف که خود نیز شاعر و نویسنده و مترجم قابلی است اگر در تألیف این اثر اندکی بیش از آنچه اکنون هست به جامعیت بحث و به ارتباط بین اسباب و نتایج توجه می‌داشت، از صبا تا نیما یك نوع تاریخ ادبی ایران می‌شد دربارهٔ دوران قاجار و عهد مشروطیت. با این همه، به نظر می‌رسد که مؤلف بیش از تمام کسانی که درین سالهای اخیر در ایران راجع به ادبیات عهد قاجار، نهضت بازگشت ادبی، و ادبیات عهد مشروطیت سخن گفته‌اند توفیق یافته است و از اسباب عمدهٔ این توفیق گذشته از آشنایی وی با مآخذ ترکی و روسی که در چنین تحقیقی اهمیت تمام دارد اهتمام عاری از ملال اوست در استفادهٔ درست از مآخذ گونه‌گون و اجتنابش از اظهارنظرهای نسنجیده یا مبتنی بر داوریهای گستاخانه و سرسری جاری. آنچه به عنوان «کتابنامه» در آخر هر مبحث کتاب آمده است حاکی است از احاطه‌یی که مؤلف بر مآخذ ادبی و تاریخی ادوار مورد بحث خویش دارد چنانکه نیز آنچه به نام «سالنامه» در پایان هر بخش (= کتاب) آمده است توجه مؤلف را به تدقیق در ارتباط بین آثار ادبی با حوادث

* از صبا تا نیما، تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی، از یحیی آرین‌پور، با قطع وزیری، ۲ جلد، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران ۱۳۵۰؛ مقالهٔ حاضر ملاحظاتی انتقادی در باب این کتاب است با اندیشه‌هایی در باب ادبیات ایران در طی یك قرن و نیم اخیر.

جاری نشان می‌دهد. با این‌همه فراوانی و گونه‌گونی مطالبی که می‌بایست در چنین اثری موردبحث باشد از اسبابی است که ممکن بود هرمؤلف دیگررا، حتی باتمام دقت و حوصله‌یی که شاید مثل مؤلف کتاب حاضر درکار خویش پیش می‌گرفت، مواجه با نقصها و اشتباههایی کند که بیش وکم دراحوال و اوضاع حاضراجتناب ناپذیر خواهد بود. در مورد کتاب حاضر یك اشکال عمده محدودیتی است که در مورد تاریخ احوال و اوضاع سیاسی درکارست و هرچند کثرت مواد ادبی شاید عذرخواه این‌نقص باشد اما همین نکته ممکن است مؤلف را از اقدام به‌یك‌تحلیل و تبیین دقیق و درست از احوال ادبی دورهٔ مورد بحث بازداشته باشد.

البته در آنچه به‌احوال ادبی اختصاص دارد مؤلف به‌ذکر نام و شرح حال تعداد معدودی از شاعران هردوره اکتفاکرده است و جز این چه می‌توانست کرد؟ در بین تمام شاعران نام‌آور دوران فتحعلی‌شاه و ناصرالدین‌شاه فقط به‌ذکر احوال و اشعار چند نفر: صبا، نشاط، سحاب، مجمر، وصال، شهاب اصفهانی، فروغی، سروش، قاآنی، یغما، محمودخان، قرةالعین، و فتح‌الله‌خان شیبانی که ادواردبراون هم تقریباً وبا اندك تفاوتی همانها را به‌عنوان شاعران مشهور این‌عصر برمی‌شمرد، اکتفا می کند و البته اگر خودرا محدود نمی کرد چگونه می‌توانست ازتمام کسانی که درین دورهٔ طولانی به‌شاعری پرداخته‌اند و احوال و اشعارشان در تذکره‌های معروف انجمن خاقان، تذکرهٔ دلگشا، وسفینةالمحمود آمده است و تقریباً نیمی از تمام کتاب‌عظیم مجمع‌الفصحاء‌رضاقلی‌خان هدایت‌را نیز دربر گرفته‌است‌درکتاب‌خویش صحبت کند؟ درست است که دربارهٔ بسیاری ازین شاعران جای چون وچرا نیست اما وقتی پای انتخاب درمیان می آید نویسنده ناچار ممکن‌است با اعتراض کسانی مواجه شودکه فی‌المثل در انتخاب سحاب، شهاب اصفهانی، و قرةالعین به‌عنوان نمایندگان شعر فارسی این روزگاران بـا وی همداستان نباشند و البته قضیه جنبهٔ ذوقی‌دارد ومی‌تواند محل مشاجره باشد واختلاف. اما ازین رهگذر وی را نمی‌توان سرزنش کردکه چرا ذوق شخصی‌را ملاك انتخاب خویش کرده است ازآنکه هیچ کس نمی‌تواند درین‌گونه موارد برذوق و شناخت دیگران تکیه کند یاازتوافق عمومی درین ابواب سخن گوید.

دوره‌یی که مؤلف درین کتاب با آن سروکار دارد دوره‌یی است که در تاریخ ادبی ایران آنرا دوران بازگشت می‌خوانند ـ یعنی بازگشت به‌سبك قدما و درواقع دورهٔ تجدید حیات ادبی. این دوره که معرف نوعی نهضت ادبی در مقابل سبك هندی است البته پیش ازصبا و به‌وسیلهٔ استادان او ـ یا به‌وسیلهٔ دوستان استاد او صباحی ـ در اصفهان آغاز شد و کسانی همچون مشتاق، هاتف، آذر وصباحی از پیشروان آن بودند اما توجه و علاقه‌یی که فتحعلیشاه به‌شعر و شاعری نشان داد به‌این نهضت سیما ونیروی تازه‌یی بخشید وآن را به‌رنگ خاصی درآورد که‌مؤلف با دقت و حوصلهٔ وافی دربخش نخست کتاب از آن سخن رانده است. با این همه دربارهٔ پاره‌یی مطالب که وی در باب شعر و شاعری این ادوار آورده است جای تأمل هست. ازجمله انتقادی که وی درباب یك بیت بسیار معروف زلالی‌خوانساری در توصیف رفتار اسب کرده است[1] و آن را نمونهٔ کساد و بیرونقی بازار شعر و شاعری درعهد صفویه شمرده است غریب است و معلوم نیست چه عیب عمده‌یی جز اغراق و مبالغهٔ معمولی درین بیت دیده است که آن را مستحق این‌اندازه طعن شمرده‌است؟ نکته اینجاست که نقادان عصر زلالی این‌بیت را از اشعار خوب‌زلالی می‌شمرده‌اند واگر برخی به‌مناسبت این‌شعر از زلالی انتقاد هم کرده‌اند‌اعتراضشان برشعر وی نبوده است برعدم ادراك وی بوده است ازشعر خوب. چنان‌که مؤلف تذکرهٔ نصرآبادی می گوید:

«ملاغروری نقل‌می‌کرد که زلالی روزی به‌قهوه‌خانه آمده مسودهٔ اشعار دردست‌داشت. این بیت راکه‌درتعریف‌براق برابریك دیوان‌شعرست خط باطل برآن‌کشیده بود... ملاغروری گفت چرا این بیت را خط باطل‌کشیده‌یی گفت بعضی یاران گفتند که معنی ندارد. غرض‌که آنچه می گفت ازغیب به‌زبانش می‌دادند.[2]»

این نیز عجب است که آقای آرین‌پور باآنکه‌خود مکرر درین‌باره ازشعرای «دورهٔ بعداز انقراض صفویه تا به‌روی‌کار آمدن فتحعلیشاه» و از کسانی مانند آذر، هاتف، مشتاق، عاشق وحزین یاد می کنند بازیك‌جا، ضمن‌اشاره به‌این «دورهٔ‌فترت» می‌نویسد که:

۱ـ کتاب حاضر ۱۲/۱، بیت زلالی این است:
ز جستن جستن آن سایه در دشت — چو زاغ آشیان گم کرده می‌گشت
۲ـ تذکرهٔ نصرآبادی، طبع وحید دستگردی، تهران ۱۳۱۷ شمسی/۲۳۵.

«درین‌دوره هیچ‌شاعری‌لب‌به‌سخن‌نگشوده‌تا حدی که این‌دوره را باید فقیرترین‌ادوار ادبیات ایران بشمار آورد.»[3]

و این ادعایی است که آن را به‌هیچ وجه نمی‌توان با این قاطعیت پذیرفت. عجبتر آنکه دربین شاعران این ادوار با آنکه مؤلف از شهاب ترشیزی هم نام‌برده است اشاره‌یی به‌یك تفنن او که درواقع نوعی تازه‌جویی بوده است و در چنین کتابی اشارت به‌آن ضرورت داشته است نکرده‌است؟ درواقع غزل‌گونه‌یی به‌این شاعر نام‌آور عهد زندیه و قاجار منسوب است که در آن تا اندازه‌یی ازحدود شیوهٔ سنتی تجاوز کرده است واین غزل اگر واقعاً به‌همین صورت که هست از شهاب ترشیزی باشد[4] تمرینی است در یك تفنن و تجدد ادبی و البته جای آن بود که در کتاب حاضر ازوی به‌عنوان یك‌پیشرو تجدد در «فورم» یاد می‌شد و به‌هر‌حال‌شایسته بود که این مسأله درین‌جا به‌سکوت برگذار نمی‌شد.

دربارهٔ شاعران نام‌آور دوران قاجار مؤلف گه‌گاه سخنانی تازه دارد، غالباً با داوریهایی که سنجیده و پذیرفتنی است. با این‌همه پاره‌یی اقوال وی درباب‌شعر و شاعری این دوره حاجت به‌تفسیر دارد یا حتی به‌اصلاح. از جمله، دربارهٔ سید محمد سحاب پسر هاتف مؤلف از آشنایی او با «علوم نظری ایران قدیم» سخن می‌گوید[5] و اگر مراد وی فقه و علوم شرعی است که به‌همان مناسبت شاعر را لقب مجتهدالشعرایی داده‌اند تعبیر به‌قدر کافی روشن و روشنگر نیست. همچنین‌دربارهٔ وصال شیرازی ونفرتی که وی ازشعر وشاعری اظهار می‌دارد مؤلف اورا باسحاب

۳- کتاب حاضر ۱۲/۱.

۴- در دیوان شهاب ترشیزی غزل‌گونه‌یی‌هست‌که‌در آن‌شاعر ازحدودشیوهٔ‌معمول شعرای‌آنزمان تجاوزکرده‌است. البته ممکن هست چنانکه آقای محمد محیط طباطبایی احتمال داده‌اند (مجلهٔ ارمغان سال۱۳، شمارهٔ ۳) دونسخهٔ اساس دیوان پاره‌یی سقطات روی داده باشد اما محتمل هم هست‌که گوینده درین‌کار قصد تفنن داشته است. به‌گمان من اگر این‌گونه ابیات‌که درآن غزل هست:

ای نهفته آفتاب اندر میان شب
بسته صد جان در خم هر تار زلف
قامتت در بوستان ناز سرو
عارضت بر آسمان حسن قمر
سخن تو شیرین چو قند
بوس تو دلکش چورطب. . .

واقعاً به‌همین صورت‌که ازدیوان نقل شده است ازشهاب ترشیزی‌باشد «تفنن» شاعر در خور توجه است. درهرحال طرح مسأله و بررسی دقیقی در نسخه‌های دیوان در چنین‌کتابی ضرورت داشت.

۵- کتاب حاضر ۴۵/۱.

اصفهانی مقایسه می کند که ادوارد براون هم چند بیت از یك قصیدهٔ اورا درین باب نقل می کند[۶]. آقای آرین‌پور نیز دربیان اظهار نفرت وصال چند بیتی از یك قصیدهٔ رائیهٔ او را نقل می کند که البته جالب است اما درین‌مورد اولاً باید به‌خاطرداشت که اظهار نفرت وصال از شعر و شاعری منحصر به‌همین شکایتهای شاعرانه نیست چنان‌که پسرش فرهنگ نظیر همین‌گونه سخنان را درضمن اندرزهای پدرانه‌یی که به‌فرزندان می‌دهد از او نقل می کند[۷] و شاعر در یك قصیدهٔ معروف دیگر تندترین انتقادهایی را که از شعر و شاعری عصر شده است اظهار می‌دارد[۸]. ثانیاً این‌اظهار نفرت که در کلام سحاب و حتی مجمر و چند تن دیگر از شاعران هست انعکاس فریاد یك «امید سرخوردهٔ» آنهاست که درعالم رؤیاهای شاعرانه شایدمی‌پنداشته‌اند باتجدید سبك قدما به‌ثروت ودستگاه افسانه‌یی امثال‌فرخی وعنصری دست‌خواهند یافت و دولت قاجار حتی دو دورهٔ پادشاهان شاعرش نشان داده است که این‌امیدها تا چه‌حد بیجا بوده است و ناشی از ساده‌دلیها. در تحلیل اوضاع ادبی عصر قاجار آقای آرین‌پور وسعت اطلاعات خود را نشان می‌دهد معذلك آنچه‌وی در مورد طبقه‌بندی شاعران این دوره دارد که فی‌المثل شهاب اصفهانی‌را شاعر مشهور درجهٔ اول و میرزا محمد تقی سپهر یا چندتن پسران وصال را درجهٔ دوم می‌خواند جای مناقشه باقی می گذارد و این نکته نشان می‌دهد که شیوهٔ طبقه‌بندی شعرا آن‌گونه که قرنها پیش در دورهٔ جمحی و ابن‌معتز و ابن‌قتیبه در ادب عربی معمول بوده است واقعاً تا چه حد از لحاظ نقد علمی بی‌بنیاد بوده است. دربارهٔ لسان‌الملك سپهر نکته‌یی که اشارت بدان شاید درکتاب حاضر تا حدی ضرورت داشت نقش نقادی او بود درشعر معاصرانش که همین نکته کتاب براهین‌العجم او را با آنکه خود تاحد زیادی اقتباس و تقلید ازکتاب المعجم شمس‌قیس رازی‌است تقریباً نوعی حجت و مستندکرد درنقد قوافی و شناخت حدود استعمال الفاظ. بعلاوه ذکر این نکته هم از مؤلف فوت شده است که ظاهراً سلیقه و ذوق این مورخ و منتقد معروف عصر

۶- تاریخ ادبیات ایران از آغاز عهد صفویه تازمان معاصر، تألیف‌ادوارد براون، ترجمه (وتلخیص) رشید یاسمی، تهران ۱۳۱۶/۱۹۸

۷- فارسنامهٔ ناصری ۶۵/۲.

۸- جو در شعر اوفتادیم و افاعیل و تفاعیلش — که خود نه فاعلاتش باد یارب نه مفاعیلش

قاجار در تدوین مجمع‌الفصحاء هدایت هم تأثیر نهاده است و همین نکته دستاویز بعضی اعتراضات برهدایت شده است. چنان که حتی فتح‌الله‌خان شیبانی هم طی ایرادی چند که در یك قطعهٔ انتقادی خویش برهدایت وارد آورده است آن گونه اشتباهات مجمع‌الفصحاء را منسوب به‌نفوذ لسان‌الملك کرده است. بااین‌همه مؤلف کتاب حاضر درباب شاعران عهد قاجار تحقیقات انتقادی سنجیده دارد که نشان می‌دهد آشنایی او با ادبیات عهد قاجار برخلاف کسان دیگری که این اواخر درین باب رساله و کتاب نوشته‌اند به‌هیچ‌وجه سطحی و کم‌مایه نیست.

اما درمورد نثر این ادوار که دگرگونی‌های آن نیز پابه‌پای دگرگونیهای شعر درین کتاب بررسی شده است مؤلف گویا تحت تأثیر قول بهار در سبك‌شناسی و گفتهٔ دکتر رضازادهٔ شفق در تاریخ ادبیات ایران[۹] درقضاوت راجع به‌نثر عهد صفوی قدری بیش‌ازحد ضرورت سختگیری کرده است چنان که نثر فارسی تمام این‌دورهٔ بلافاصله پیش‌از عهد قاجار را فاقد آثار مهم شمرده است و آن را چنان «پیچیده و پرتکلف و باکنایات و استعارات ومرادفات وتشبیهات‌فراوان وعبارت‌پردازیهای سنگین و خسته کننده و لغات غلیظه عربی»[۱۰] وصف کرده است که‌گویا سادگی در بیان و آشنایی با حدود فهم و دریافت عامه در تمام این ادوار جز در اواخر عهد ناصری‌هرگزمورد توجه نویسندگان نبوده‌است. البته اینکه نثرمنشیانهٔ عهدصفوی- مثل ادوار قبل و حتی بعداز آن- مشحون از تکلف و تصنع بوده‌است به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند حاکی‌از وقوع «فترت و انحطاط» کلی در نثر این دوره باشد و گمان می کنم داوری مؤلف در باب شعر عهد صفوی هم که وی آن را مظهر «فترت و انحطاط» می‌خواند چندان سنجیده نباشد. ملك‌الشعرای بهار هم که غالباًازانحطاط نثر فارسی درین روزگاران صحبت می کند در دورهٔ صفویه نوعی نثر ساده،نوعی نثر منشیانه و نوعی نثربین بین نشان می‌دهد که این همه، روی هم‌رفته جایی برای تصور «انحطاط نثر نویسی» درین دوره باقی نمی گذارد. درین مورد قول جلال همایی بیشتر پذیرفتنی است که می گوید بطور کلی «جز تعقید و تطویل» در نثر این

۹ – دکتر رضازاده‌شفق، تاریخ ادبیات ایران، ۱۳۲۱/۳۶۴؛ م. بهار، سبك شناسی ۶/۳ - ۲۵۵.
۱۰– کتاب حاضر ۴۵/۱

دوره عیبی نیست[۱۱] و من داوری بائوسانی ایتالیایی را هم درین باره می‌پسندم که می‌گوید صحبت از وجود انحطاط درین دوره ناروا است.[۱۲] درواقع نثر نیز درعهد صفویه مثل شعر نوعی حالت استقلال‌طلبی نشان داده است و نوعی گرایش به‌حیات واقعی مردم. البته آنچه نثر منشیانهٔ این دوره است مثل نثر منشیانهٔ هردورهٔ دیگر غالباً از نوع سلطانیات است یا مربوط به‌مجالس عالی اشرافی و سلطانی است و به‌هر حال به‌هیچ‌وجه معرف طرز نثرنویسی زنده و واقعی این دوره نیست. در شعر هم با آنکه شیوهٔ متداول و مطلوب عامه همان‌طرز مشهور به‌سبک هندی‌است گه‌گاه در درگاه فرمانروایان چیزی از سبک امثال‌خاقانی‌و انوری وظهیر نیز هست اما هم آن نثر منشیانه وهم این‌شعر متکلفانه مربوط به‌محیط محدودسلطانیات‌است‌درصورتی که شعر واقعی این دوره از نوع «وقوع‌گویی» ویك‌نوع واقع‌گرایی تجربی‌است با تعبیرات و استعارات عامپسند چنانکه نثر این دوره هم که نمونهٔ آن قصه‌های پهلوانی و کتابهای مذهبی است غالباً ساده و روان است و جز آنچه به‌اقتضای ترجمه‌های تحت لفظی که شیوهٔ اجتناب‌ناپذیر بعضی از کتابهای دینی‌است متکلف شده است تکلف و تصنعی که ناشی‌از هنرنمایی و سخن‌آرایی باشد درآنها نیست. انحطاط نثر فارسی هم که مرحوم بهار در بررسی آثار این دوره از آن سخن می‌گوید و می‌کوشد آن را به «تأثیر فساد و تیره بختی و فلاکت چند قرن گذشته منسوب» دارد از آنچه خود وی درباب آثار منثور این دوره می‌نویسد تأییدشدنی نیست. اما نثر منشیانهٔ این عصر نیز چنانکه بهار خاطرنشان می‌کند[۱۳] تفاوتش با نثر ساده از حیث‌کاربرد لغات دشوار عربی نیست از حیث اشتمال آن‌است بردراز گویی (= اسهاب) که غالباً سررشته مطلب را از دست خواننده بیرون می‌برد و چون منشیان سلطانی درین ادوار، برعکس ادوار قبل از مغول، تربیت کافی ادبی نداشتند این‌نکته سلطانیات‌و آنچه را مربوط بدان بود وحتی‌شامل‌پاره‌یی‌تاریخهای رسمی نیز می‌شد، پرکرد از تکلف و اسهاب. ملك‌الشعراء بهار وجود این نثر منشیانه را درکنار نثر فقهاء و نثر قصه‌سازان حاکی از یك وضع مشوش می‌شمرد

۱۱- حبیب‌السیر چاپ کتابخانهٔ خیام، جلد اول، مقدمهٔ جلال همائی ۳۹-۳۸.

12 - Bausani, A. (pagliaro, A.–) *Storia Della Letteratura persiana* Milano – 1960/835

۱۳- سبك‌شناسی ۲۵۸/۳.

درحالی که صرف‌نظر از تفنن و تصنعی که در نثر منشیان رسمی هست وضع نثر این دوره به‌هیچ‌وجه تصور یك وضع مشوش و هرج و مرج را القاء نمی کند بلکه لطف و سادگی کلی آن‌روی‌هم رفته تقریباً همان ذوق و ظرافت سازندگان مینیاتورها، کاشیها، و قلمکارها را به‌خاطر می‌آورد. چنان‌که زینة‌المجالس مجدالدین حسینی، محبوب‌القلوب برخوردار ترکمان، مجالس‌المؤمنین قاضی نورالله‌شوشتری، حدیقة‌الشیعه منسوب به‌ملااحمد اردبیلی، عین‌الحیاة و حیاة‌القلوب مجلسی و نظایر این‌گونه آثار عهد صفوی قطع‌نظر از شیوهٔ جمله‌بندی ترجمه‌مانندی که در کتابهای دینی هست و ناشی از تقید و احتیاط فوق‌العادهٔ نویسندگان است در پیروی از متون اصلی دینی، روی‌هم‌رفته ساده و مفهوم است و تکلف و تصنع ندارد. برخلاف پندار مؤلف کتاب حاضر، کتاب درهٔ نادرهٔ میرزامهدیخان استرآبادی‌هم دنبالهٔ انشاء منشیانهٔ عهدصفوی نیست و این نویسنده نیز مثل میرزا صادق‌خان نامی مؤلف گیتی‌گشای زندیه و مثل مؤلف کتاب گلشن مراد ظاهراً بیشتر می‌خواسته است درین «دورهٔ بازگشت» بدون آشنایی کافی باتمام ریزه کاریهای شیوهٔ گذشتگان در تاریخنویسی هم بازگشت به‌سبک بعضی ازقدما کرده باشد ــ سبك تاریخ وصاف وسبك جهانگشای. آنچه درنثرنویسی ناکامی این نوع تفنن را موجب‌گشت میل طبیعی عامه بود به‌نثری مفهوم، ساده و روان که تدریجاً حتی سلطانیات را نیز شامل شد و از منشآت متکلفانهٔ اوایل عهد فتحعلیشاه ونامه‌های عجیبی که درعهد همین «خاقان‌مغفور» وجانشین وی‌محمدشاه به‌پادشاهان اروپا وسایرفرمانروایان نوشته می‌شد به‌گزارشها و مقالات ساده و روان میرزا ملکم‌خان و امین‌الدوله منجر گشت و بعد تحت‌تأثیر انشاء نویسندگان‌عثمانی و به‌وسیلهٔ کسانی مثل میرزا حسینخان سپهسالار که به‌قول اعتمادالسلطنه:

> منشآتش مخلوط با انشاء کلمات عثمانی بود و ازلغات مجعولهٔ مجهولهٔ آنها که به‌هیچ وجه به‌قاعدهٔ صرف ونحو ولغت درست درنمی‌آید درتحریرات‌خود مخلوط‌می‌کرد.[۱۴]

ازیك‌مشت لغات نامأنوس و ساختگی اداری واجتماعی وحتی‌ادبی‌مشحون شد.

دربیان اسبابی که ساده‌نویسی را اندك اندك درنثر فارسی موجب آمده‌است مؤلف‌کتاب توجه درستی به‌مسأله بیداری کرده است و به‌آشنایی تدریجی بادنیای

۱۴ ــ صدرالتواریخ، محمد حسن‌خان‌اعتمادالسلطنه، به‌اهتمام محمد مشیری، تهران ۱۳۴۹ /۲۸۵

غرب. با این‌حال مقدمات این بیداری را باید خیلی زودتر از عهد ناصری و حتی از نخستین قدمهایی که امثال قائم‌مقام و امیر کبیر درین راه برداشته‌اند جست.[۱۵] در بین آثار این‌گونه آشناییها می‌توان کتابی به‌نام شگرف نامهٔ اعتصام‌الدین را ذکر کرد که نویسندهٔ آن از هند همراه نامه‌یی از امپراتورشاه عالم به‌جرج سوم پادشاه انگلستان به‌لندن رفت و بیش‌از دوسال و نیم در آنجا زیست و سفرنامهٔ او درواقع حاکی است از اولین برخورد دنیای فارسی زبانها باجهان اروپا. یك اثر کهنهٔ‌دیگر گزارش ابوطالب لندنی است از ایرانیان یا ایرانی‌نژدان هند که سفرنامهٔ او به‌نام مسیرطالبی[۱۶] معروف است و به‌چندین زبان هم ترجمه شده است و آنچه در باب آداب و رسوم جامعهٔ انگلیسی درین کتاب هست حاکی است ازتوجه عمیق دنیای اسلام اوایل قرن نوزدهم به‌تفاوت بین موازین اجتماعی شرق و غرب. ازجملهٔ این آداب و رسوم که حتی تا یك قرن بعداز ابوطالب لندنی هم باز مسافران شرقی و ایرانی همچنان با قدری تعجب از آن صحبت می‌کردند رسم معاشرتهای بالنسبه آزاد زن‌ومرد بود درجامعهٔ اروپایی. گفتهٔ ابوطالب‌خان که یك‌جا در توصیف‌مجالس رقص‌می‌گوید: درمجالس رقص زنانشان نسبت به‌من چنان حرکات مهیج وشهوت‌انگیز کردند که من از بیم آنکه به‌وسوسه درنیفتم به‌گوشه‌یی گریختم. این تعجب دنیای شرقی‌را دربرخورد با یك رسم عجیب دنیای غرب نشان می‌دهد. توصیفهایی که وی از آداب و رسوم اروپایی عصر خویش کرده است چنان دقیق و ماهرانه است که به‌قول یك شرقشناس معاصر حتی درنظر اروپاییهای امروز نیز ظریف و زیرکانه جلوه می‌کند.[۱۷] درست‌است که سفرنامهٔ میرزا صالح شیرازی که‌مقارن‌همین سالها از ایران به‌لندن رفت و بعداز فراگرفتن پاره‌یی فنون درپایان سه‌سال و نه‌ماه اقامت به‌ایران بازگشت (نوامبر ۱۸۱۹)، درآن‌ایام طبع و نشر نیافت تا تأثیرزیادی در افکار باقی‌گذاشته باشد اما گزارشها و روایات کسانی مانند او که درآن زمانها از جانب عباس‌میرزا و محمدشاه به‌اروپا رفتند از طریق نقل و تکرار دربین اطرافیان

۱۵ - کتاب حاضر ۱/ ۲۲۵.

۱۶ - برای اطلاعات بیشتری در باب این‌کتاب و مؤلف آن رجوع شود به دکتر غلامحسین‌یوسفی، نامهٔ اهل خراسان، تهران ۱۳۴۷/ ۱۲۳-۱۰۹

۱۷ – Bausani A–, oP. cit. 841 – 2

آنها کــه مخصوصاً مربوط بەطبقات نزدیك بەدربار سلطنت بودند بیش و کم تأثیر قابل‌ملاحظه داشت. وقتی میرزا ابوالحسن شیرازی ایلچی در کتاب خویش موسوم به حیرت نامۀسفرا می‌نوشت:

بەاعتقاد خاطی ومحرر این دفتر اگر اهل ایران را فراغت حاصل‌شود و اقتباس از کار اهل انگریز بنمایند جمیع امور درکار ایشان بروفق صواب گردد.[18]

پیداست که مشاهدۀ طرز اندیشه و سبك زندگی غربی در اذهــان ایرانیها از همان ابتدا چه تأثیری داشته است. آنچه از غالب این سفرنامەها و روایات منقول از فرنگ دیدەهای آن زمان برمی‌آید گذشته از شوق و حسرتی که غالباً درمــورد عدالت و آزادی و مساوات غربی‌ها داشته‌اند حیرت و اعجابی است که در مقابل صنعت و اختراعات فنی اروپا نشان داده‌اند. در سفرنامۀ رضاقلی‌میرزا نوۀ فتحعلیشاه، در سفرنامۀ حاجی‌پیرزاده، و در مخزن‌الوقایع که شرح مأموریت و مسافرت فرخخــان امین‌الدوله است غالب علاقه و کنجکاوی ایرانیها در خــارجه مصروف بەصنایع و اختراعات غربی است. درواقع توجه بەصنعت اروپایی اندك اندك تا جایی رسید که گه‌گاه اشخاص مستعد را از اشتغال بەشعر و ادب که در آن روزگاران هنوز روز بازاری داشت منصرف می‌کــرد و کودکان بەجای شعر و شاعــری علاقه بەکسب صنایع پیدا می‌کردند. میرزا صالح شیرازی نقل می‌کند که یك‌بار قائم‌مقام نسبت بەشوق و علاقەیی که «طلاب» به«شعر نویسی و شعرخوانی» داشته‌اند اظهار نفرت کرده است واین فقره از اسباب عمدەیی بوده است که «میرزا» را بەترك کارشاعری واداشته است و بەجست و جوی صنعت آموزی[19]. این علاقه بەصنعت اروپایی که مخصوصاً بعداز شکست ایران درجنگهای قفقاز محرك عمدەیی درفرستادن‌جوانان بەاروپا شد البته با دیانت منافات نــداشت ودر دورەیی که وزراء آقا محمدخان و فتحعلی‌شاه حتی درمحرمانه‌ترین عشرتهای درباری لب بەشراب نمی‌زدند[20]، تقلید از بعضی رسوم و آداب فرنگی نمی‌توانست درحکم تخطی بەشریعت تلقی‌شود. ذکر این نکته از این لحاظ اهمیت دارد که دراولین برخورد ایران بافرهنگ اروپا اخذ واقتباس درمفهوم تسلیم بەحیات غربی‌نبود درحکم تسخیر تمدن فرنگی‌بود.

۱۸- بەنقل مجتبی مینوی،«اولین کاروان‌معرفت»، **یغما** ۲۷۸/۱۳۳۲.

۱۹ - سفرنامۀ میرزا صالح شیرازی چاپ اول، تهران ۵/۱۳۴۷ -۱۷۴

۲۰ - صدرالتواریخ /۲۵ ، ۵۳

این حفظ حرمت شریعت درنزد پیشروان «تجدد» تا به‌جایی موردتوجه بود که‌حتی در اواخر عهد ناصری وقتی طالبوف آرزوی ایجاد راه‌آهن می کرد درقطار مورد نظر واگونی هم‌مخصوص نماز پیش‌بینی می کرد. کسانی که به‌قول کنت دوگوبینو نسبت به‌دین و زبان عربی پنهانی اظهارخصومت می کردند[۲۱]، یا مثل میرزافتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی درخارج از حیطهٔ قدرت‌مذهب نسبت‌به‌شریعت بی‌اعتنایی می کردند، تعدادشان بسیار اندك بود. با این‌همه برخورد تمدن و تدین اجتناب‌ناپذیر بود ومخصوصاً با توسعهٔ نفوذ «دارالفنون» و نشر جراید وتردد به‌اروپا تدریجاً برخورد شدید بین‌سنتهای شرقی و تمدن غربی پیش آمد. این‌مشکلی بودکه دنیای اسلام همه‌جا از مصر تا هند با آن روبه‌رو بود. در ایران جعفرخان از فرنگ آمده اثر علی نوروز (=حسن مقدم) این مسأله را طرح کرد و این نمایشنامهٔ وی که آقای آرین‌پور با دقت وحوصلهٔ تمام آن را نقد وتحلیل کرده‌است بررسی هوشمندانه‌یی بود از یك مشکل اجتماعی. جالب این است‌که سالها قبل از علی‌نوروز یك نویسندهٔ مصری هم به‌نام عبدالله ندیم‌پاشا (۱۳۱۳ - ۱۲۶۱) در قطعه‌یی تحت عنوان عربی‌تفرنج که در روزنامهٔ التنکیت و التبکیت منتشر کرد همین مسأله را طرح نمود. دراین اثر نویسندهٔ مصری جوانی را توصیف می کند، که ازمیان طبقهٔ فلاحان برمی‌خیزد، در مصر درس می‌خواند و برای اتمام تحصیلات به‌اروپا می‌رود. آنجا به‌شدت تحت‌تأثیر آداب و رسوم اروپایی واقع می‌شود وتقریباً پیوند معنوی خود را با فرهنگ قومی از دست می‌دهد. درباز گشت به‌مصر با پدرش که درایستگاه به‌پیشوازش رفته است برخورد بسیار سردی می کند، وی راکه بعد از سالها دوری می‌خواهد پسر را در آغوش گیرد و ببوسد کنار می‌زند و از وی می‌خواهد که با او فقط دست بدهد و به‌یك «بن آریوه[۲۲]» خشك و خالی اکتفا کند. جوان مصری مثل همین جعفرخان خودمان در مدت اقامت در اروپا چنان زبان مادری را فراموش کرده است که حتی اسم‌عربی پیاز (= بصل) را نمی‌داند و آنرا فقط به‌نام اونیون[۲۳] می‌شناسد[۲۴]. کیست که حتی در زمان ما خویشاوندان این‌جوان

21 – Gobineau, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, paris 1923, Tome 1/153.

22 – Bonne arivée 23 – Ognon

۲۴– احمدامین، زعماءالاصلاح فی عصرالحدیث، قاهره ۱۹۶۵/۲۱۵.

مصری و همان جعفرخان خودمان را در بین بعضی از فرنگ دیده‌های امروز نشناسد؟ مسأله، هنوز هم برای جامعه‌های شرقی باقی است و همان است که یك جنبهٔ آن تسخیر تمدن فرنگی سید فخرالدین شادمان است و جنبهٔ دیگرش غرب زدگی آل احمد.

در بین کوشندگان بیرون از کشور که در نشر فکر آزادی در ایران اواخر عهد ناصری کوشیده‌اند، مؤلف کتاب از میرزا ملکم‌خان، حاجی زین‌العابدین مراغه‌یی، و طالبوف یاد کرده است. در ین میان البته طالبوف از حیث دقت فکر و صمیمیت بیان ارزش دیگر دارد. بعلاوه او را واقعاً می‌توان از بنیادگذاران نثر سادهٔ جدید فارسی شمرد. در گوشهٔ انزوای تمرخان‌شوره، این مرد آزاده که اورا «شیخ تمرخان شوره» می‌خواندند نظیر ولتر فرانسوی بود که در آخر عمر خویش در سالهای مقارن انقلاب درخارج از فرانسه برای آزادی درفرانسه مبارزه می کرد. درحالی که ملکم‌خان مخصوصاً طالب نظم قانون و عدالت بود، حاجی زین‌العابدین فقروجهل و انحطاط رایج درتمام شئون سرزمین استبداد را داعی ضرورت برای اصلاحات می‌شمرد اما آن آزادی که مخصوصاً طالبوف طالب آن بود بروطنپرستی وغیرت اسلامی هردو مبتنی بود. این اندیشه که اسلام مانع عمدهٔ ترقی اقوام شرقی است و برای نیل به‌ترقی و حریت واقعی باید از آن صرفنظر کرد، در آن زمانها غالباً فقط در اذهان کسانی راه داشت که به‌قیاس با کلیسای کاتولیك مقامات روحانی شیعه را نیز به‌ضرورت مخالف هرگونه ترقی و تکامل می‌شمردند. در صورتی که هم واقعهٔ تنباکو و مبارزهٔ معروف علما با انحصار آن نشان داد که جامعهٔ روحانیت نیروی محرکهٔ اجتماعی کافی دارد و هم تعلیمات امثال سید جمال‌الدین افغانی و شیخ‌هادی نجم آبادی در ایران و شیخ‌محمد عبده و عبدالرحمن کواکبی در خارج از ایران توافق جوهر واقعی اسلام را با فکر «حریت» و استقلال فردی و قومی برای اذهان عامهٔ مسلمانان روشنفکر اثبات کرد. ازین‌رو بود که طالبوف وامثال او برای تجهیز عامه برضد حریت لازم نمی‌دیدند آنها را از نیروی مؤثردین نیز- که به‌عقیدهٔ آنها هیچ چیز نمی‌توانست جای آن را بگیرد- خلع سلاح کنند، با توجه به‌این نکته بود که طالبوف تجدد را می‌خواست اما تدین‌راهم طالب بود می‌خواست

تبریز و تهران با راه آهن وصل شود اما دلش می‌خواست واگون قطار جایی هم برای نماز داشته باشد. هم‌واگون را می‌خواست و هم نماز را و این نکته‌یی بود که بین او و طرزفکر امثال میرزا فتحعلی آخوندزاده جدایی می‌انداخت.

آخوندزاده هرچند بیشتر به‌سبب تمثیلات خویش و به‌عنوان «اولین نویسندهٔ نمایشنامه در شرق» اهمیت دارد اما نقش او درنشر فکر آزادی یا آزاد فکری از بعضی جهات درخور توجه بیشتر است. دربارهٔ آثار و افکار این نویسنده که فقط قسمت مختصری از آثارش به‌زبان فارسی است آقای آرین‌پور با دقت و تفصیل کافی سخن رانده‌است. درواقع شوق وهیجان عمده‌یی که در آن ایام‌وجود آخوندزاده را مشتعل می‌داشت عبارت بود از فکر پروقره (=پروگره: ترقی) و تجدد. همین‌توجه به‌تجدد و ترقی بود که او را وا می‌داشت نسبت به‌هرچه در ایران عهد ناصری می گذشت بدبین، بهانه جوی، و معترض باشد، برشعار روزنامهٔ دولتی که عبارت از «مسجد» بود نکته گیری کند، برشیوهٔ تحریر روضة‌الصفای ناصری که هرچه بود سبک تاریخنویسی رایج عصررا نشان می‌داد «ایراد» بگیرد، برآنچه درروزنامهٔ دولتی در باب شمس‌الشعراء سروش اصفهانی درج شده است اعتراض کند و با این‌همه، درعین آنکه خودرا به‌زبان و نژاد پارسیان منسوب می‌یافت و وطن‌واقعی خودرا ایران می‌شمرد، مانعی نمی‌دید که درخارج ازقلمرو ایران باحکومت‌غاصب تزار که قفقاز را از ایران جدا کرده بود همکاری کند، در دستگاه نایب‌السلطنهٔ‌قفقاز عنوان «قولونل مترجم» بگیرد، و حتی دربعضی نمایشنامه‌های خویش به‌صراحت یا کنایت اهل قفقاز را به‌تبعیت و انقیاد از حکومت تزار اندرز دهد. البته ممکن است تصور آخوندزاده از ایرانیگری به‌هیچ‌وجه درچهارچوبهٔ دین و نژاد و زبان و حکومت محدود نبوده باشد و حتی شاید مفهوم «ملیت» درنظر او چنان بامفهوم «پروگره» ملازم بوده است که وی نمی‌توانسته است از سرزمینی که در آن دوران شکوفایی صنعت و علم اروپایی درامواج جهل واستبداد وانحطاط غوطه می‌خورد جز با تأثر یا نفرت یاد کند اما می‌توان با تعجب پرسید که آیانفرت وتأثروی از ین عوامل انحطاط ایران‌در آن زمان تاچه‌پایه شدیدبوده است که برای اجتناب ازوقوع در آن وی به‌تقویت و تأیید حکومت جابر غاصبی بپردازد که خود وی نیز از

سختگیریهای آن نارضاییهای بەحق داشته است؟ در مورد تشویق عامه بەتمکین و تبعیت از حکومت روس که در جای جای نمایشنامەهای میرزا فتحعلی بەچشم می-خورد کسانی که خواستەاند وی را تبرئه کنند در یك مورد خاص، می گویند این قسمت می‌بایست بەدستکاریهای مدیر تیاتر تفلیس درتصنیف وی منسوب شود. این ادعا مقبول بەنظر نمی‌آید چراکه در صورت صحت آن، آخوندزاده می‌توانست درترجمۀ کتاب که با سفارش خود او بەوسیلۀ میرزاجعفر قراجەداغی صورت گرفت این‌گونه چیزها را حذف کند. بعلاوه این تشویق بەاطاعت و انقیاد از دولت روس تنها در یك دو مورد نیست که تا آن را بتوان منسوب بەتغییراتی کردکه گراف-سالاگوب‌مدیر وگردانندۀ تیاتر تفلیس درپایان‌مجلس نمایشنامۀ خرس دزدافکن‌افزوده باشد[۲۵].

درمجلس‌دوم این‌نمایشنامه نیز دیوان بیگی با بایرام از اطاعت دولت‌روس صحبت می کند و از این کـه باید بەشکرانۀ امنیتی که دولت روس بەوجود آورده است تابع نظام آن شد[۲۶].

بعلاوه در نمایشنامۀ مردخسیس نچالنیك[۲۷] در خطاب بەبیگها تخطی ازامر دولت (= روس تزاری) را درحکم تخطی از فرمان خدا و پیغمبر نشان می‌دهد و حیدربیگ در پیش او متعهد می‌شودکـه تقصیر خود را با پیکار برضد دشمنان تزار جبران کند[۲۸].

درنمایشنامـۀ موسی ژوردن هدف مسافرت شهبازخان بەپاریس این است که شهرت و لیاقت پیداکند برای نوکری- نوکری حکومت روس درتفلیس[۲۹].

این علاقەیی که میرزافتحعلی نسبت بەروس تزاری نشان می‌دهد ممکن‌است فقط ناشی از دلخوری شدیدی باشدکه نسبت بەایران و عقب‌ماندگی آن از تمدن و مسلك پروگره[۳۰] «ودایرۀ اقوام سیویلزه[۳۱] شده» دارد. همین نکته است که او را

۲۵ – فریدون آدمیت اندیشەهای میرزا فتحعلی آخوندزاده ۴۷-۴۶

۲۶ – تمثیلات، انتشارات خوارزمی / ۱۲۹، مقایسه شود با همان‌کتاب ۴۷ــ۴۶.

27- Natchalnik

۲۸– همان کتاب۲۴۴ــ۲۴۱.

۲۹– ایضا ۳۴۷.

30- Progrés 31- Civilisés

درنوشته‌های دیگرش به‌مخالفت با دین که وی آن را مایهٔ عمدهٔ عقب‌افتادگی‌ایران و تمام شرق می‌داند می کشاند و در مکتوبات کمال‌الدوله به‌نفی روح وانکارصانع و انتقاد شدید از شرایع الهی و از اسلام و پیغمبر وا می‌دارد و حتی از قول «کل فیلسوفان» می گوید که «اعتقادات دینیه موجب ذلت ملك و ملت است در هر-خصوص». رسالهٔ «ایراد» او درنقد شیوهٔ تاریخنگاری مؤلف «روضة‌الصفای ناصری» و نقدی که برسروش و برمولوی دارد نیز بیش از هرچیز از همین فکر عصیان بر «اعتقادات جاریه» ناشی است. دربارهٔ ارزش این انتقادها جای بحث نیست و مخصوصاً اهمیت‌اقدام آخوندزاده درترویج روش‌تازهٔ قریتقا (= کریتیکا: نقدادبی) درخور یادآوری است. البته نقدی که در باب مثنوی دارد سطحی و شتابزده است چنان‌که در آن ادعا دارد که تمام «مثنوی را از اول تا آخر مطالعه کرده» است و با این‌همه مثلا نتیجهٔ مطالعه‌اش این است که «مولوی به‌نبوت... اعتقاد ندارد و این معنی از جواب اهل سبابه پیغمبران معلوم است». بدون شك هیچ‌عبارتی جز سوء تعبیر یا سوءتفاهم نمی‌تواند چنین رأی ناروایی راکه آخوندزاده در باب مولوی اظهار کرده است تفسیر کند. کسی که دربارهٔ مولوی چنین سخن می گوید اگر در مثنوی مطالعه‌یی کرده باشد سرسری و سطحی است و عجب این است که میرزا-فتحعلی با این‌دید سطحی و خالی از تعمق حتی جرئت می کند «همهٔ‌عقاید مولوی را مخالف شرع شریف» بشمارد و شارحان مثنوی را هم که به‌این نتیجهٔ عجیب نرسیده‌اند تخطئه کند.

دربارهٔ نمایشنامه‌های آخوندزاده نیز جای نقد و بحث بسیارهست و مؤلف کتاب حاضر با آنکه مثل بعضی مؤلفان دیگر نکوشیده است تا از میرزا فتحعلی حتی در قلمرو ابداعات هنری یك قهرمان بی‌بدل بسازد باز توجه کافی به‌ارزیابی بیطرفانه‌یی از این آثار نشان نداده است. واقع آن است که آخوندزاده نمایشنامه را به‌مثابهٔ اسلحه‌یی برای مبارزه با خرافات و مخصوصاً با طبقهٔ آخوند که درنظر وی منشأ خرافات و موجب عقب‌افتادگیهاست به‌کار برده است و با آنکه وی را از روی مبالغه «مولیرشرق» و «گوگول قفقاز» هم خوانده‌اند آثار وی ازلحاظ فنی چندان مرغوبیتی ندارد. جنبهٔ ضدیت با آخوند و آخوندبازی که روح تعلیم این

نمایشنامه‌هاست از همان ابتدا چنان مشهود بود که حتی مدتها بعداز مرگ آخوند-زاده وقتی نمایشنامهٔ کیمیاگر درنخجوان برروی صحنه آمد آن‌گونه که جلیل‌محمد قلی‌زاده نقل می کند[۳۲] ملاها ناچار شدند توقیف آن را از حاکم نخجوان‌خواستار شوند. مخالفت آخوندزاده باملاها بقدری بود که حتی گه‌گاه می گفت علم بچه‌های مکتبی بیش‌از علم مجتهدین است[۳۳] و به‌همین‌سبب بود که وی درآنچه خود آن‌را پروتستانیسم اسلامی می‌خواند خواستار تفکیك قدرت دینی ازقدرت دنیوی‌بود و حتی قدرت دینی را مبنی بر نوعی‌سوپرستی‌سیون* (=خرافات) می‌خواند ومانع عمدهٔ ترقی و تجدد. البته این‌گونه افکار درنمایشنامه‌های وی جلوهٔ بارز نداردچرا که درنمایشنامه سروکار با عامه است وآنجا افشاء این‌گونه مطالب دشوار. با این همه درسراسر آن آثار نفرت ازآخوند وآخوندبازی جلوه دارد وشاید همین‌نکته نیز تا حدی از اسباب شهرت این نمایشنامه‌ها باشد. تمام این نمایشنامه‌ها از لحاظ تکنیك و اصول فنی در خور ایراد است و آنها را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان بـا آثار درامنویسان معروف سنجید. بطور کلی این نمایشنامه‌ها غالباً هیجان و تحرك‌کافی ندارند، هیچ‌نوع رشد و نمو تدریجی در وجود اشخاص بازی مشهود نیست، تعداد این اشخاص غالباً بدون ضرورت زیادست وگفت و شنودهاشان نیز دربیشترموارد فاقد نظم و انسجام دراماتیك است. از جمله در نمایشنامهٔ ابراهیم خلیل‌کیمیاگر نه اشخاص‌بازی درست تصویر شده‌اند نه تناسب بین پرده‌ها بطورمعقول رعایت شده است. بین اشخاص‌بازی چنان که باید کشمکش دراماتیك نیست وگفت وگوهاشان نیزگه‌گاه بیشتر به‌پراکنده‌گـویی می‌ماند. در حکایت موسی ژوردن جنبهٔ قدرت و هیجان درام ضعیف‌است واوج ندارد، اشخاص‌بازی غالباً کارشان تنها تبلیغ‌اندیشهٔ نویسنده است وتمام نمایشنامه بیشترش از مقولهٔ یك خطابهٔ اجتماعی بشمار تواند آمد. درنمایشنامهٔ وزیرخان لنکران اشخاص بازی بطور بارزی تعدادشان زیادست وشاید بتوان‌گفت عدهٔ زیادیشان سیاهی‌لشکرند. بعلاوه می توان پرسید که اگرقضیهٔ دریا که «خان» برخلاف انتظار و علیرغم سیر طبیعی حوادث در آن غرق می‌شود

۳۲ – چند داستان، از جلیل محمد قلی‌زاده، ترجمه م.ع. فرزانه، تهران ۱۳۵۰ (۲) ۲۷/

۳۳ – ایران دیروز، خاطرات پرنس ارفع (ارفع‌الدوله) تهران ۴۶/۱۳۴۵

*) Superstition

نبود عقدهٔ داستان چگونه ممکن بود به‌نفع «تیمور» باز شود؟ وجود این‌دریا را که به‌خاطر آن آخوندزاده عنوان نمایشنامه را از وزیرخان سراب به وزیرخان لنکران عوض کرده است و حتی در مکتوبی خطاب به‌میرزا جعفر مترجم سبب ضرورت این تغییر عنوان را این نکته می‌داند که نزدیك سراب دریا نیست و کنار لنکران هست چگونه می‌توان توجیه کرد؟ درواقع وجود این دریا دراین ماجری‌فقط‌نوعی «تصادف» است و عقده گشایی به‌وسیلهٔ تصادف چنانکه نقادان گفته‌اند ضعیفترین نوع عقده گشایی است. این مایه ضعف حتی در آخرین نمایشنامهٔ میرزا فتحعلی که وکلاء مرافعه در شهر تبریز نام[۱] دارد نیز هست. درواقع آقامردان حیله‌باز چنان تمام وسائل و اسباب را به‌زیان «سکینه‌خانم» و به‌نفع خود و زینب‌خانم جور می‌کند که ممکن نیست درمحکمهٔ شرع حکمی جز به‌نفع او داده شود. اینکه جریان محاکمه به‌نفع سکینه خانم تمام می‌شود ناشی از یك «تصادف» است: از این که شهود کاملا برخلاف انتظار آقامردان و برخلاف آنچه ازمقدمات کار وجریان سیر حوادث انتظار می‌رود به‌نفع سکینه‌خانم شهادت می‌دهند و عقدهٔ نمایشنامه‌درواقع به‌وسیلهٔ این «تصادف» گشوده می‌شود.

باری نمایشنامه‌های آخوندزاده از لحاظ تکنیك البته قوی نیست و با آنکه وی به‌شهادت نقدی که برتمثیلات میرزا آقا تبریزی نوشته است خود با تکنیك تئاترنویسی آشنایی داشته است به‌سبب ضعف قریحه درکار ابداع چندان توفیقی نیافته است.

درشعر فارسی هم اقوال و آراء آخوندزاده چندان برتجربه ودریافت‌ذوقی مبتنی نیست و کسی که برحسن الفاظ شمس‌الشعراء سروش ایراد می کند و به‌ناروا وزن پاره‌یی افراد شعروی را خالی از خلل نمی‌بیند آنچه خودش در همین طرز قصیده‌سرایی می گوید سست و ضعیف است و حتی از حد متوسط پایینتر است. چنانکه آنچه او در رثای پوشکین سروده است «نه حسن مضمون دارد نه‌حسن لفظ». این حکم درباب مربی و مرشد دوران جوانی او میرزا شفیع گنجوی هم صادق است که شاعری پایینتر از متوسط بود وقول مؤلف کتاب حاضر که دربارهٔ وی می گوید «باغزلیات خود دراروپا شهرت فراوان پیدا کرد[۳۴]»، کاملا پذیرفتنی

۳۴- کتاب حاضر ۳۴۳/۱.

نیست چون غزلیاتی که نام این میرزا را در اروپا شهرت داد درواقع مال خود او نبود و بودنشتت[35] شاعر و محقق آلمانی درترجمهٔ خویش آنها را از خود وبەنام او برساخته بود.

این بودنشتت درتفلیس قدری فارسی نزد میرزاشفیع خواند وظاهراً بەوسیلهٔ وی با بعضی اشعار شاعران قدیم ایران نیز آشنایی یافت واز مجموع این آشناییها بعدها مجموعهٔشعری بەسبك دیوان شرقی گوته نظم کرد- بەنام ترانەهای میرزا شفیع مجموعهٔ وی درتمام اروپا شهرت یافت، صدها بار تجدید طبع و ترجمه شد و با تمایلات رمانتیك اروپا چنان موافق افتاد که مظهر واقعی حکمت و عرفان شرقی تلقی شد. بیست سال بعد از نشر اولین چاپ کتاب بود که پرده از راز بـرافتاد و بودنشتت خود را سرایندهٔ واقعی اشعار خواند درحالی که بعدهـا جماعتی اصلا منکر وجودکسی بەنام میرزاشفیع شدند و ادعا کردند که این نام را شاعر آلمانی فقط از روی تفنن و هوس انتخاب کرده است.جماعتی دیگر مدعی شدند کەاشعار واقعاً از میرزاشفیع بوده است و بودنشتت «که سالیان دراز خود را مترجم وناشر اشعار میرزاشفیع معرفی می‌نمود پس‌از مدتی، شهرت بیسابقهٔ اشعار را دیده آنها را بەخود نسبت داد و خودرا مؤلف آن اشعارخواند.»[36] با این‌همه رنگ‌غربی که دراین ترانەها هست و لطف بیان بعضی قطعات آن که بەهیچ‌وجه با سستی وپستی اشعار واقعی میرزاشفیع طرف نسبت نیست جای تردید درصحت دعوی بودنشتت باقی نمی‌گذارد و این نکتەها محتاج بحثی است که از کتاب حاضر فوت‌شده‌است و باید درجای دیگر بەآن پرداخت.

دربین کوشندگان دیگر مخصوصاً نام سیدجمال‌الدین اسدآبادی (= افغانی) درخور ذکرست که درست نقطهٔ مقابل آخوندزاده بود ونه فقط دین‌را برای‌احراز حیات ملی واستقلال قومی، جهت اقوام شرق، عامل عمده می‌شمرد بلکه برخلاف آخوندزاده که می‌خواست با ترویج مفهوم «پروگره» و «تجدد» راه تازەیی برای

35– Bodenstedt, F, Die Lieder des Mirza–Schaffy

۳۶– محمد عارف، ادبیات آذربایجان، طبع باکو ۱۹۵۸ / ۴۷؛ برای‌نمونەیی از اشعار واقعی میرزا شفیع و اطلاعاتی درباب احوال وی رك:
A. Bergé, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Geselschaft. 24/425 – 432

نیل تدریجی به‌حریت و استقلال به‌روی آنها باز کند وی می‌خواست از دین، مخصوصاً از دین خالص خالی از خرافات، به‌عنوان وسیله و حربه‌یی جهت‌مبارزه و مقاومت با استعمار استفاده کند و برای مبارزه با نفوذ روزافزون سیاست‌اروپایی که به‌اعتقاد وی با ظاهر فریبندهٔ پروگره و آزاد فکری همراه و هماهنگ بود تمام عالم اسلام‌را متحد سازد. البته نفوذتدریجی مفهوم قومیت در بین مسلمین، واقعیتی بود که طرح وی‌را در باب اتحاد اسلام تحقق‌ناپذیر می کرد و درحقیقت نقطهٔ‌ضعف طرح‌سیاسی واجتماعی‌سیدهمین نکته‌بود[۳۷]. بااین همه سیدجمال‌الدین که تمام‌دنیای اسلام‌را وطن‌خویش‌می‌دانست هرجابود، درتهران، دراستانبول، درقاهره، در لندن ودرپاریس برای وحدت دنیای اسلام وبرای رهایی مسلمین ازقید استعمارواستبداد مبارزه داشت. ظاهراً همین جهان وطنی اسلامی او بود که سبب شد افغانی‌بودن یا ایرانی‌بودنش تا آخر محل بحث بماند و تردید. سید که به‌قول ارنست رنان در محاضرات خویش یادآور علمای بزرگ‌قدیم امثال ابن‌سینا و ابن‌رشدبود درنهایت آزادگی جهت تحقق دادن به‌هدف خویش که احیاء حس وحدت و تعاون بین همهٔ مسلمین عالم بود از کشوری به‌کشوری می‌رفت: از کابل به‌قاهره، از قاهره به‌استانبول، واز استانبول به‌تهران. تمام بار و بنه‌یی هم که درین سفرها باخودمی‌برد عبارت بود از زبانی گویا و اندیشه‌یی قوی. می گویند سلطان عبدالحمید در ۱۸۹۲ وی را به‌باب عالی دعوت کرد چون سید به‌آنجا رسید در گمرک‌خانهٔ بندر نمایندهٔ سلطان انتظارش را می کشید. وقتی سید را شناخت پرسید چمدانهاتان کو؟ سید جواب داد که غیرازیك چمدان لباس‌ویك چمدان کتاب چیزدیگری ندارم. نمایندهٔ سلطان گفت همان چمدانها را نشان دهید. سید به‌سینهٔ خویش اشاره کرد و گفت این چمدان کتابهای من است و بعد جبه‌یی راکه برتن داشت نشان داد و گفت این هم چمدان لباس[۳۸]. با این بی‌تعلقی، سید درتمام فعالیتهای خویش جزاتحاد اسلام و احیاء مسلمین هدف دیگری نداشت. معهذا در مایهٔ عقلی خود او، در لحن بیان کتاب معروف «د نیچریه‌اش» در برنامهٔ کتابهایی که درمصر تعلیم می کرد، و در

37– N. R. Keddie, *An Islamic Response To Imperialism*/43

۳۸– احمد امین، زعماء‌الاصلاح فی‌عصرالحدیث /۱۱۷.

اسناد بازمانده از او پیوند خاص او با فرهنگ و زبان فارسی پیداست.

قول سیدحسن تقی‌زاده راکه مؤلف کتاب حاضر نقل کرده است ومی گوید فارسی نوشتن او چنان است که انسان را در ایرانی‌بودن او به‌شبهه می‌اندازد من نمی‌توانم تأیید کنم و کلام مؤلف هم که می‌نویسد هیچ‌یك از نامه‌های فارسی او... با نوشته‌های متین و شیوای عربی او برابری نمی‌کند[۳۹] به‌نظرم قابل تأیید نیست. سخن سید دربارهٔ چمدانها انسان را به‌یادسخنی می‌اندازد که سالها بعد، اسکاروایلد در گمرك امریکاگفت دربارهٔ نبوغی که در سرزمین بیگانه قاچاق محسوب می‌شد.

این بی‌پروایی، بی‌تعلقی، و بی‌نظری سید جمال‌الدین که حتی در بین اکثر کوشندگان بیرون از کشور در آن زمان بکلی بینظیر بود اهمیت هدف فعالیتهای سیاسی او را نشان می‌دهد. درست است که وی درمصر و استانبول از دولت‌شهریه می‌گرفت اما برای وی که داعی فکر اتحاد اسلام بود مصر و عثمانی و افغان و ایران تفاوت نداشت[۴۰]. چون وی هدف فعالیت خود را بهبود احوال تمام عالم اسلامی می‌شمرد دریافت وجهی راکه با آن بتواند در راه این مقصد عالی فعالیت کند عیب نمی‌دانست اما این مایه خلوص را نه دربارهٔ میرزا فتحعلی آخوندزاده می‌توان تصدیق کرد نه درمورد میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله. آخوندزاده البته‌منادی حریت و ترقی بود اما از ایران وایرانی تقریباً قطع امید کرده بود و باآنکه هنوز نژاد خود راگه‌گاه به‌پارسیان می‌پیوست در قفقاز خدمت به‌دستگاه تزار می‌کرد و در سرزمینی که شیخ شامل و اعوان او برضد تزار و سلطهٔ روس می‌جنگیدند وی مردم را به‌اطاعت از تزار می‌خواند و به‌امتنان از نظام روس. پروگره و حریت‌هم که او مطالبه می‌کرد درحدی بود که روحانیت و شریعت محدود ولغوشود وبرای تفکیك حکومت دنیوی از قدرت دینی ظاهراً مانعی نمی‌دید که با دولت تزار به‌خاطر عدم تقیدی که به‌اجرای شریعت اسلامی درقلمرو خویش‌داشت همکاری کند.

در بارهٔ ملکم‌خان نیز همین نکته صادق بود و نقش وساطت او در امتیاز

۳۹- کتاب حاضر ۳۸۴/۱.

۴۰ - مع‌هذا ایرانی بودنش، باوجود اصراری که خود او در افغانی نشان دادن خویش و البته مخصوصاً جهت رهایی یافتن ازقید تحکمات حکومت ناصری داشت امروز باشواهد و دلایل کافی محقق است دربن باب رجوع شود به: N. R. Keddie, *An Islamic Response*/5–8

معروف رویتر و داستان امتیاز لاتاری بهانهٔ درستی به‌دست مخالفانش داد که مخصوصاً بعداز ماجرای معروف جامعهٔ آدمیت و سروصدایی که دربارهٔ عباسقلی‌خان آدمیت پیش آمد[۴۱] وی را نیز که مرشد عباسقلی‌خان بود در افکار عامه تا حدی متهم به‌دغلکاری و کلاهبرداری کرد.

با تفاوت عمده‌یی که درهدف و در طرز کار این کوشندگان بیرون از کشور وجود داشت، ایراد عمده‌یی که شاید برکار هرسه‌شان تا حدی وارد باشد این است که به‌خاطر موجه جلوه‌دادن مطالبات و مقاصد خویش کوشیدند حکومت ایران را درخارج بدنام و لجن‌مال کنند و باکاستن حیثیت حکومت ایرانی درانظار روس و انگلیس آنها را در واقع متجری‌تر کنند و دایم به‌مطالبهٔ امتیازات بیشتر وادارند. درین مورد مکتوبات و تمثیلات میرزا فتحعلی، عروة‌الوثقی ومکاتیب سید جمال‌الدین، و رسالات و روزنامهٔ قانون میرزا ملکم‌خان با آنچه از معایب حکومت ودولت ایران برملا کردند درواقع ضربتهای سخت برحیثیت ایران وارد آوردند و قسمتی از درماندگی و زبونی حکومت مظفرالدین‌شاه را درامر سیاست خارجهٔ‌خویش باید به‌این ضربتها منسوب‌داشت.

رفتار مدحت پاشا مصلح و رجل سیاسی عثمانی درین مورد خیلی از رفتار این کوشندگان ایرانی نجیبانه‌تر بوده چراکه او را هم سلطان عبدالحمید عزل کرد و رجاله تحت‌الحفظ از مسند وزارت پایینش کشیدند و تنها و بی‌پول و بی‌رخت و اسباب باکشتی روانهٔ اروپا کردند اما او در اروپا یك کلمه برضد عبدالحمید سخن نگفت و نگذاشت باایراد اهانت به‌عبدالحمید، مایهٔ‌مزید جسارت وجرئت اروپاییها بردولت وقوم عثمانی‌شود[۴۲]. مع‌هذا‌این ملاحظات ازاهمیت‌مساعی این کوشندگان در پروردن فکر آزادی نمی‌کاهد چنانکه از لحاظ ادبی نیز حاصل این مساعی انواع و آثارتازه‌یی را پدیدآورد مثل آثارمیرزا آقاخان کرمانی، میرزا آقا تهرانی، زین‌العابدین مراغه‌یی و میرزا حبیب اصفهانی که ورای انواع مربوط به‌روزنامه-

۴۱- درباب اتهاماتی که به‌این عباسقلی خان وارد آمد و تا حدی هم سابقه ملکم را در اذهان عامه خراب کرد رجوع شود به تحقیقات سید محمد محیط طباطبایی، مجموعهٔ آثار میرزا ملکم خان، تهران ۱۳۲۷ شمسی، مقدمه.

۴۲- احمد امین، زعماءالاصلاح ۹۹/.

نویسی مشتمل بود برداستان‌نویسی، نمایشنامه‌نویسی، و گزارشهای مسافرت.

دربارهٔ نمایشنامه‌نویسی مؤلف کتاب حاضر فصل جالبی دارد اما این فصل نه فقط در آنچه مربوط به‌سابقهٔ تعزیه و شبیه خوانی است بلکه همچنین در آنچه راجع به‌پیدایش بازیهای فکاهی است نیز محتاج به‌تکمیل بعضی اطلاعات است. در بارهٔ تعزیه که شاید کاملترین مجموعهٔ موجود آن در حال حاضر همان است که انریکوچرولی[۴۳] به‌کتابخانهٔ واتیکان اهداء کرده است[۴۴] می‌توان پیدایش آن را به‌تحول «روضه‌خوانی» ونفوذ بعضی‌عناصر «دسته» ورسوم عزاداری دیلمیان‌منسوب کرد. تصور آنکه تعزیه از بعضی نمایشنامه‌های مذهبی اروپایی و در عهد صفویان به‌وجود آمده باشد چندان مقبول به‌نظر نمی‌رسد[۴۵] و تحول آن از مراسم روضه‌خوانی بیشتر قابل قبول‌است. تقریباً نظیر تحول تئاتر قدیم یونانی ازمراسم مذهبی یونان باستان.

در مورد سابقهٔ بازیهای فکاهی که زمینهٔ تقلید و کمدی است شاید ذکری از سابقهٔ متلکها وتقلیدهایی که دردربار سلاطین و خلفا متداول‌بود می‌توانست‌موجب شودکه خواننده پیدایش تمام این امور را به‌تأثیر اروپا منسوب نکند. اشاره‌یی کـه مؤلف به‌دلقکهای عهد ناصری مثل کریم‌شیره‌یی، اسمعیل بزاز، و چند تن از اقران و اخلاف آنها کرده است البته برای دفع این توهم بعضی خوانندگان لازم است اما اشارتی نیز به‌احوال امثال کل عنایت و سگ لوند در دستگاه شاه عباس صفوی و لوطی صالح شیرازی مسخرهٔ دربار کریمخان زند و دربار آقامحمدخان قاجار نیز ضرورت داشت تا این توهم بعضی خوانندگان راکه شاید حتی ایـن بازیهای فکاهی را نیز احیاناً مثل تعزیه منسوب به‌تأثیر فرهنگ اروپـایی کنند دفع نماید.

دربارهٔ تعزیه‌ها یك نکتهٔ جالب این است که برخلاف مشهور موضوع آنها

43– Cerulli, Enrico.

44– E. Rossi-A. Bombaci, *Elenco Di Drammi Religiosi Persiani*, Vaticana 1961

۴۵- بین تعزیهٔ ما با بعضی نمایشهای دینی اروپایی البته شباهتهایی هست اما تصور تقلیدبودن تعزیه از آنها با توجه به‌نحوهٔ روابط صفویه با اروپاییها وطرز تلقی مسلمین از آداب ورسوم نصاری قابل قبول نیست. مقایسه شود با مقاله عبدالحسین زرین‌کوب: یادداشتی دربارهٔ تعزیهٔ ماه محرم، درهمین‌کتاب. درباب‌مراسم‌دسته‌ها رجوع شود به: M. Rezvani, *Le Theatre et la Danse en Iran*, Paris 1962

به‌هیچ‌وجه محدود به‌وقایع کربلانیست وهرچند درهرموضوع دیگر هم که‌مضمون تعزیه باشد سراینده غالباً به‌نحوی «گریز به‌صحرای کربلا» می‌زند لیکن گویندگان وکارگردانهای تعزیه مخصوصاً دراحوال امامان وپیغمبران نیز تعزیه‌ها پرداخته‌اند چنان‌که درسرگذشت آدم وحوا، احوال سلیمان پیغمبر وملکهٔ سبا، وداستان‌زکریا و یحیی تعزیه‌هایی هست و از بعضی شان‌حتی روایتهای متعدد باقی است. درین نمایشهاقوت‌بازی هم‌البته با زمینهٔ همدلی‌تماشاگران مناسبت داشته است ومجموع این عوامل چنان تأثیری در تسخیر وجود تماشاگران می‌بخشیده است که کنت دوگوبینو[۴۶] با لحنی که از ستایش وهیجان لبریزست تعزیهٔ تکیه‌ها رابا درام‌یونانی قدیم درخورمقایسه‌می‌یابد وخاطرنشان می کندکه وقتی تئاتر اروپایی نوعی‌ظرافت روح، تفریح و بازی است این تئاتر ایرانی همانند تئاتر یونانی عبارتست ازکاری شگرف[۴۷]. فریدریش روزن[۴۸]، لویس‌پلی[۴۹]، و اسمیرنوف[۵۰] هم غالباً به‌همین‌چشم به‌این تئاترهای عامیانه نگاه کرده‌اند. با توجه به‌تأثیری که این تعزیه‌ها در اولین تئاترهای فارسی می‌بایست داشته باشد بحث درآنها بیشك درفهم تحول نمایشنامهٔ فارسی و دگرگونیهای آن ضروریست و مؤلف کتاب حاضر از همین راه توانسته است بحثی راکه دربارهٔ «نمایشنامهٔ نویسی جدید» کرده است[۵۱] درست در چهار چوبهٔ تاریخی خود قرار دهد و بعداز بحث در باب ترجمهٔ نمایشنامه‌های مولیر و دیگران توجه به‌ترجمهٔ آثار آخوندزاده کند و به‌آثار میرزاآقا تبریزی.

در کتاب سوم که راجع به‌آزادی و مبارزات مربوط به‌مشروطیت است آقای آرین‌پور جلوه‌های مختلف شعر و نثر فارسی را درین ادوار نهضت بررسی می‌کند: آثار پیروان شیوهٔ عهد ناصری، اشعار مطبوعاتی، طنزنویسی، روزنامه‌نویسی، تصنیف‌سرایی، و آنچه وی آن‌را شعررسمی می‌خواند و به‌عنوان‌نمایندگان آن از امثال بهار، ادیب‌الممالك، و لاهوتی یاد می‌کند. ملاحظات مؤلف در باب «اصالت نهضت مشروطه خواهی» درین بحث، حاکی از کوشش صمیمانهٔ اوست در ارزیابی درست یك مجاهدهٔ ملی. درین کوشش صمیمانه است که وی این‌اتهام

46- Gobineau
47- Gobineau, op. Cit T. 2/212
48- Rosen, Fr.
49- Pelly, L. S.
50- Smirnoff

۵۱– کتاب مورد بحث ۱/۲۴۲–۳۳۶.

بدبینان راکه بەناروا درمشروطۀ ایران بەچشم «یك متاع کاملا انگلیسی» می‌نگرند پاك بیجا می‌شمارد و آن‌را «بافداکاریهای مردم‌ایران، بخصوص در دورۀ‌مشروطیت دوم پس‌از بمباران مجلس و تصویب مواد بسیار مترقی و مفید متمم قانون اساسی که درواقع لقمۀ بیش از حوصله بود[۵۲]» ناسازگار می‌یابد. البته در باب ارزش نهضت مشروطه وعوامل ونتایج آن قضاوت آسان‌نیست نەفقط بدان‌جهت که‌آنچه در «مشروطیت دوم» و دوران تلاش برای «عدالت» صورت گرفت بکلی حاصل مجاهدات و مطالبات «مشروطیت اول» نبود بلکه مخصوصاً دشواری عمده در ارزیابی عوامل و اسباب این نهضت ناشی ازین نکته است که در قسمتی از مآخذ واسناد آن‌دوره- که یادداشتها وخاطرات تاریخی‌است- هر کس درباب این‌مجاهدۀ ملی سخن‌گفته است آن را تا حدزیادی مرهون مساعی خود و خانوادۀ خود نشان داده است و دعاوی این «مجاهدان روزشنبه»[۵۳] درعین آنکه گزاف و عاری از حقیقت است ارزیابی سهم واقعی مردم ایران را درین نهضت ملی دشوار می کند. بعلاوه، تفاوت دید طبقاتی نیز در مجموع این اسناد قابل ملاحظه است. چنانکه فی‌المثل ناصرالملك با وجود تربیت آکسفوردی که داشت در خاطرات خود که متأسفانه ظاهراً بخش مختصری از آن باقی است[۵۴] قسمت عمدۀ نهضت مشروطه را تقریباً در تحریکات بین علما و وزراء خلاصه می کند که البته این گونه داوری انعکاس طرزفکر طبقۀ اوست- طبقۀ اعیان. درصورتی که نویسنده‌یی مثل‌محمدآقا ایروانی که بکلی برخلاف ناصرالملك به طبقۀ اعیان مربوط نیست می تواند با دید عمیقتر بەدرون فضایا نفوذکند ونشان دهدکه درهنگام شروع نهضت «اغنیاضعیف، متوسطین فقیر، و فقیران مستأصل‌شدند. هرچه محصول صیفی وشتوی بود ازدست

۵۲- ایضاً ۵/۲.

۵۳- در باب این عبارت‌که در اوایل عهد مشروطه همچون مثل گونەیی تداول داشت رجوع شود به دهخدا، امثال حکم ۱۵۰۱/۳.

۵۴- از یادداشتهای ناصرالملك آنچه بەنظر این جانب رسیده است ناقص و ابترست. نسخەیی ازین یادداشتها از طرف مرحوم حسین‌علاء یك چند دراختیار من واقع شدکه‌در **بررسی تاریخ مشروطیت** از آن‌استفاده کردم. بعدها نسخەیی کاملتر بەخط رضاعلی دیوان بیگی توسط مرحوم تقی‌زاده دریافت کردم‌که آن نیز نسخەیی ناتمام بود.

رنجبران گرفتند...»[۵۵] و بدین گونه نقش نارضاییهای طبقات فقیر و متوسط را درین نهضت باز نماید.

در توجه به نقش طبقات متوسط و فقیر جامعهٔ ایرانی در نهضت مشروطه‌خواهی، نکته‌یی که طرح آن مخصوصاً با موضوع کتاب حاضر ارتباط دارد و اشارتی بدان درچنین کتابی ضرورت می‌داشت شیوع فوق‌العادهٔ قریحهٔ شاعری و ذوق شعر است دربین تمام طبقات عامه. در ماجرای تحصن در سفارت انگلیس تقریباً تمام طبقات اصناف از بقال و خباز و خیاط و کفاش و ... موجودیت خود را به‌وسیلهٔ اشعاری که بر بالای چادر و خرگاه خود می‌نوشتند اعلام می کردند و این اشعار که تقریباً تمام آنها در کتاب محمد آقا ایروانی آمده‌است با آنکه از لطف و ظرافت شاعرانه خالی است در عین‌حال نشان می‌دهد که چرا درسراسر این دوران نهضت، شعر تا آن اندازه با زندگی عامه و مبارزات آنها مربوط شده‌است و چگونه بعدها با تحولی که در زندگی عامه پدید آمده است شعر نیز به‌ضرورت در مسیر تحوالی اجتناب‌ناپذیر واقع گشته است. توجه و علاقه‌یی که تمام طبقات عامه درین دوره به‌شاعری نشان می‌دادند، بر رغم کساد بازار شعر به‌اصطلاح «رسمی» که ادوارد براون درجلد چهارم تاریخ ادبی ایران خویش نمونهٔ جالبی از انحطاط آنرا به‌دست داده‌است[۵۶] سبب شد که دربین طبقات عامه حتی کسانی پیدا شوند که ازشاعران معروف عصر محسوب آیند و دراوضاع و احوال عصر تأثیر و نفوذی قابل ملاحظه برجای گذارند.

از این گونه شاعران سید اشرف حسینی، عارف قزوینی، و میرزادهٔ عشقی را مؤلف با دقت و حوصله درمعرض بحث و نقد آورده است اما در کتابی که تحول شعر پارسی از صبا تا نیما بررسی می‌شود جای آن بود که مؤلف از نقش آن دسته از شاعران دیگر که از میان طبقات عامه برخاسته‌اند و بعضی‌از آنها حتی کاملا از سواد هم بی‌بهره بوده‌اند[۵۷] و از امثال میرزا قشمشم اصفهانی، و شاطر عباس صبوحی نیز که تأثیر غیر محسوس آنها درین تحول شایستهٔ بررسی است هم صحبت کند و

۵۵– از **تاریخ مشروطیت** محمد آقا ایروانی نسخه‌یی به‌خط مؤلف نزد مرحوم دکتر موسی عمید بود که این جانب هنگام بررسی تاریخ مشروطیت از آن برخوردار شدم. کتاب با وجود تطویلات بلاطائل اطلاعات بینظیری در باب تاریخ مشروطیت دارد.

۵۶– ادوارد براون، **تاریخ ادبیات ایران**، ترجمهٔ رشید یاسمی ۱۹۵۱.

57– Carra de vaux, *Les Penseurs de l'Islm'* Vol. V, Paris 1926/388–390

مخصوصاً از دوشاعر مشهور این عصر که از بین همین طبقه بوده‌اند و درادب این عصر تأثیر قابل‌ملاحظه‌یی باقی نهاده‌اندیاد نماید- حیدرعلی کمالی وفرخی یزدی.

سکوت آقای آرین‌پور دربارهٔ این دو گـویندهٔ مشهور که در هنگام انتشار افسانهٔ نیما هردو به‌شاعری شهرت داشتند غریب به‌نظرمی‌رسد. هردو شاعر باآنکه از محیط طبقات عامه برخاستند در حیات طبقهٔ «منورالفکر» وارد شدند. چنان که حیدر علی کمالی از راه ترویج روحیهٔ میلیتاریسم و فرخی از طریق اشاعهٔ نـوعی سوسیالیسم در ادبیات عصر خویش تأثیر قابل‌ملاحظه‌یی برجای نهادند. حیدرعلی کمالی که تا بیست وسه سالگی هنوز خواندن و نوشتن نیاموخته‌بود در اوایل‌حال یك چند به‌مسگری و یراقدوزی اشتغال جست و بعدها به‌بلور فروشی و تجارت چای پرداخت. درشعر او مخصوصاً روح سلحشوری و حمیت ملی و قومی جلوهٔ بارز داشت و اشعار وطنی او تأثیر جالبی در اذهان نهاد.

فرخی یزدی هم که منسوب به‌طبقهٔ پیشه‌وران بود در پانزده سالگی به‌خاطر یك مسمط که دربارهٔ آزادی سرود «لب دوخته» شد اما درتمام عمر او که درمبارزه به‌خاطر طبقات رنجبر گذشت و در یك «دورهٔ طوفان» خلاصه شد شاعر که خودش از بین طبقهٔ رنجبر برخاسته بود، این مبارزه به‌خاطر آزادی را ترك نکرد. درحالی که وی تا آخر عمری کـه درزندان بسر آمد یك سوسیالیست دمکرات باقی ماند وآن آزادی که وی می‌خواست چیزی‌ازین‌نوع بود. درصورتی که حیدرعلی کمالی طالب تجدید قدرت ایران بود و بازگشت به‌روح سلحشوری گذشتهٔ باستانی. البته هردو شاعر که دراصل تعلق به‌محیط «زحمت» داشتند درشعر خویش یك چیز تازه عرضه می کردند- اما نه درفورم و قالب. تازگی کار فرخی افکار تند انقلابی بودکه آن‌را درقالب غزلها ورباعیهای لطیف وپرهیجان می‌ریخت، تجدد کمالی‌مخصوصاً عبارت از جرئت دراخذ و نقل مضامین اقوال و حکایات نویسندگان اروپایی، مثل ولتر، تریللو و دیگران بودکه آنها را در قالب شعر کلاسیك فارسی بیان می کرد- باتشویق به‌احیاء ایدئالهای کهن. بهترین نمونهٔ این گونه‌افکار وطنی او منظومهٔ«فکر یك طفل ایرانی درقدیم» است که درماجرای هجوم اسکندر وقتی این‌طفل متواری مورد دلجویی یك پیرمهربان واقع می‌شود پیر که از کودك می‌پرسد چه‌می‌خواهی؟

و وعده می‌دهد که مرغ، بره، گل یا هر اسباب بازی که بخواهد برایش فراهم می‌کند کودک در جواب فقط تیغ می‌خواهد- تیغ برای کین[۵۸].

این شوق به‌تجدید عظمتهای گذشته، غیر از حیدر علی کمالی تعدادی از شاعران دیگر مربوط به‌نسل دورهٔ او را نیز مشتعل می‌داشت. حتی بهار که من در کتاب باکاروان حله او را ستایشگر آزادی خوانده‌ام در واقع آزادی را به‌عنوان وسیله‌یی جهت بازگشت به‌عظمتهای گذشته می‌خواست و روح سلحشوری را که محرك میلیتاریسم و فاشیسم است تحسین می کرد. البته فرق است بین آن آزادی که فرخی یزدی طلب می کرد با آنچه مطلوب حیدرعلی کمالی و بهار، و حتی عشقی بود.

درحقیقت از جمله جریانهای مربوط به‌فکر آزادی و بیداری که درین کتاب مورد توجه مؤلف واقع نشده است یکی همین گرایش شدید تعدادی از جوانان است به‌ایران باستانی- به‌فرهنگ و تاریخ آن. این گرایش در دنبال شور و هیجانی که میرزا آقاخان کرمانی به‌تاریخ باستان نشان می‌داد، و همراه باعلاقه‌یی که ادیب‌الممالك فراهانی به‌لغات کهنه و فرهنگ دساتیر ابراز می کرد نه فقط بعضی اشعار وحید دستگردی و ملك‌الشعراء بهار و حیدرعلی کمالی را ازشوق و علاقه به‌ایران باستانی مشحون کرد، بلکه پورداود را نیز که بعدها درخط مطالعات اوستایی افتاد به‌نظم سخنان موزونی درین زمینه‌ها واداشت که خود وی با کمال ساده‌دلی آنها را شعر می‌پنداشت.

اگر دربارهٔ حیدرعلی کمالی و فرخی یزدی چیزی در کتاب آقای آرین‌پور نیست در عوض، درباب عارف و عشقی تفصیلها هست و داوری وی دربارهٔ این گویندگان باخوش‌بینی فوق‌العاده توأم است- وحتی بااغماض[۵۹]. درحقیقت اشتباه عمده‌یی که درباب ارزش شعر آنها می‌شود ظاهراً ناشی از اینجاست که حسن تلقی عامه را از افکار و احساسات آنها غالباً درحکم قبول شعر آنها شمرده‌اند. واقع این است

۵۸- کای پدر ایران و حال ما ببین تیغ خواهم تیغ خواهم بهر کین
دیوان میرزا حیدرعلی کمالی اصفهانی، طبع استانبول، رمضان ۱۳۳۹/۴۹-۴۷

۵۹- از جمله این دعوی مؤلف که میرزادهٔ عشقی را دراستفاده از قالب مسمط واز بحر مجتث درکار داستانسرایی مبتکر می‌داند (کتاب حاضر ۲/۳۷۷) مبتنی بر اغماض و تسامح است ورنه قبل از عشقی شعرایی که مرایی و مناقب مذهبی می‌سروده‌اند درنقل قصه‌های اهل‌بیت نظیر این‌کار را کرده‌اند.

که آنچه سخن عشقی و عارف را نزد عامه مطلوب می کرد شعرشان نبود احساسات و اندیشه‌هایی بود که با افکار و احساسات عامه سنخیت داشت و اگر به‌نثر هم بیان می‌شد باقبول عامه مواجه می گشت. همین احساسات در کلام لاهوتی، بهار، و فرخی با بیان شاعرانه همراه بود و جنبهٔ آفرینندگی نیز داشت.

مؤلف کتاب حاضر بحث طولانی و ممتعی را هم به‌احوال ایرج جلال‌الممالك اختصاص داده است- و به‌بحث در اشعار او. درباب زندگی و احوال و اشعار این شاعر مؤلف نکته‌سنجیهای جالب دارد اما مسأله‌یی که چندان موردتوجه وی واقع نشده است تعمق در اسباب گرایش شاعر است به‌هزل و لغو. شاید این نکته‌را که قسمت عمدهٔ دیوان ایرج تصویری از انحرافات اخلاقی، زنبارگی، همجنس‌بازی، الکلیسم و افیون پرستی شده است باید از طریق توجه به‌انحطاط اخلاقی محیط اشرافی پایان عهد قاجار توجیه کرد. دکتر مهدی مجتهدی که کتاب او درباب رجال آذربایجان از حوزهٔ توجه مؤلف حاضر دور مانده است درین باب توجیه‌جالب و مقبولی عرضه می کند[۶۰].

درحقیقت ایرج با آنکه ازحشمت و مکنت شاهزادگان قاجار بهره‌یی نداشت وحتی به‌خاطر حقوق مختصری که ازوزارت مالیه دریافت می کرد ازتملق ومداهنه نسبت به‌امثال وثوق‌الدوله هم که نوکرهای خانه زاد پدرانش بودند ابا نمی کرد بازبه‌علت تعصبی که‌دربارهٔ نسبت قاجاری خویش داشت و به‌سبب روابطخصوصی مستمری که با شاهزادگان متنفذ برقرار کرده بود خود را به‌هرحال عضو محیط اشرافی تهران آن عهد می‌دید و مثل غالب شاهزادگان دیگر که حتی بعضی‌شان آدمهای متمکن و ثروتمندی هم بودند در آن روزهای بلافاصله بعد از انقلاب مشروطیت از فقدان «بهشت گمشدهٔ» عهد ناصری که روزگار عشرت و شادخواری قاجاریه بود با حسرت و تأسف یاد می کرد و مثل یك «رانده از بهشت» لحظه‌های تأثر و ملال خویش را در یاد آن عیشهای نهانی و بی‌بند و بار عهد «اتابك» به‌سر می آورد. وصف این مجالس که درپایان عهدناصری اشتغال عمدهٔ امثال‌صدراعظم، کامران میرزا، وتعداد زیادی از بقیة‌الماضین رجال قدیم بودر در یادداشتهای میرزا-

۶۰- مهدی مجتهدی، رجال آذربایجان درعصر مشروطیت، تهران۱۳۲۷/۳۸-۳۵.

علی‌خان امین‌الدوله هست[۶۱] وسالها بعد از دورهٔ اتابك (= امین‌السلطان) هم تقلید-هایی ازین‌گونه مجالس مایهٔ تفریح و یا مورد اشتیاق کسانی بود که چیزی از آن دوره‌های عیش ونوش و لغو و فساد را دیده بودند.

لحن قصیدهٔ معروف «رفیق اهل وسرا امن وباده نوشین بود» اثر ایرج که از آخرین اشعار شاعر نیز هست این حالت غربت‌زدگی گوینده را در دنیای تازه‌یی که نمی‌توانست با ایدئالهای کهنهٔ اوجور دربیاید نشان می‌دهد. طبقه‌یی چنین بیحال و عاری از رجولیت که درمقابل انقلاب طبقهٔ متوسط تمام حیثیت خود را تدریجاً از دست می‌داد، می کوشید تا درهمین گرایش به‌لغو و هزل باقی‌مانده‌یی از حیات گذشتهٔ خویش‌را که «بهشت گمشدهٔ» او بودحفظ کند چنان که خواص طبقات‌متوسط هم درالتفات وقبولی که نسبت به‌این هزلیات نشان‌می‌داد درواقع می‌خواست خود را با بقایایی از اشرافیت انقراض یافته اما پرآوازهٔ گذشته سهیم کند.

بعلاوه بیقیدی‌ها و بی‌اعتقادی‌های محیط اشرافی تهران که در اواخر عهد ناصری هنوز به‌سبب قدرت علما و غلبهٔ تعصب عامه درعقدهٔ «واپس‌زدگی» بود با طلوع مشروطیت که سدهای کهنه را شکست درعهد ایرج و در مجالس و مجامع مورد تردد اومی‌توانست چهرهٔ واقعی خود را نشان دهد و آن انهماك درباده وساده و بنگ و افیون که درعهد ناصری عیش پنهانی بود وبا این‌همه درشعر قاآنی‌جلوهٔ تمام داشت، درهوای گرگ و میش آزادی مشروطهٔ اول می‌توانست بازدر زندگی مردم آن طبقهٔ نیمه‌اشرافی که ایرج به‌آن تعلق داشت بی‌هیچ قید و ترس تجلی کند وگوشه‌یی ازین بهشت گمشدهٔ اشرافی عهد قاجار را برملا نماید. با این همه وقتی ذکر ایرج و تمایلات همجنسگرایی در نوع تغزلات او در میان می آید توجه به-اسباب تحولی که تدریجاً درادبیات تغزلی ایران معاصر درمیان آمد نیز لازم است والبته‌مبارزهٔ‌بعضی‌ازشاعران این عهد- ایرج، لاهوتی، وعشقی- برای کشف‌حجاب از جملهٔ این اسباب است عجب آنکه هرچند بعدها با کشف حجاب برای آنچه ادیبان «غزل‌مذکر» می‌خوانند هیچ‌نوع سبب وجودی نماند باز دراشعارمقلدانه‌یی که امروز نیز به‌سبك قدما گفته می‌شود غالباً معشوق جز بندرت همچنان متعلق به-

۶۱- خاطرات سیاسی میرزاعلی‌خان امین‌الدوله، تهران ۱۳۴۱/

«جنس‌موافق» است. تذکر این نکته شاید نشان‌دهد که قسمتی از رنگ‌همجنسگرایی در شعر ایرج- و البته نه بیپردگیهاوهرزگیهای آن- ممکن است مربوط به‌اقتضای یك سنت کهنهٔ ادبی باشد و شك نیست که با تحقق تجدد واقعی این رنگ عمومی «مذکر» از شعر تغزلی ایران امروز تدریجاً محو و زدوده می‌شود.

به‌مناسبت بحث در «اشعار مطبوعاتی» مؤلف اشارتی هم به‌رواج قالبهای مسمط و مستزاد درین‌گونه اشعار دارد که بحث جالبی‌است و من می‌پندارم که‌بعضی از پیشروان تجدد در «فورم»، تفننهایی راکه در قالب شعر امروز انجام داده‌اند تا حدی از ترکیب و تلفیق انواع مسمط و مستزاد فارسی با پاره‌یی قالبهای شعر اروپایی الهام گرفته‌اند. دربارهٔ «مسمط» آقای آرین‌پور به‌درستی یادآوری می کند که این نوع شعر «در ادبیات ایران سابقهٔ قدیمی دارد.» اما در باب «مستزاد» می‌گوید: «در زمانهای نسبتاً نزدیکتری به‌وجود آمده ومخصوصاً یغما مراثی خودرا درقالب مستزاد ریخته بود[۶۲].»

این طرز بیان نشان می‌دهد که مؤلف یا مأخذ عمدهٔ اطلاعات او، یغما راکه از شعرای «نسبتهً نزدیکتر» به‌عصرما بوده است از جملهٔ کسانی می‌داند که مستزاد به‌وسیلهٔ آنها درشعر فارسی به‌وجود آمده است.

این پندار به‌هیچ‌وجه درست نیست چراکه شکل مستزاد درشعر مسعود سعد سلمان شاعر عصر غزنوی هم هست[۶۳] و این نکته نشان می‌دهد که اختراع آن حتی اگر به‌وسیلهٔ مسعود سعد هم شده باشد (و نه پیش از آن)، از اختراع مسمط که در عهد منوچهری و شاید به‌وسیلهٔ او در زبان فارسی انجام شده باشد چندان فاصله ندارد. اگر یك غزل مستزاد معروف که به‌مولانا جلال‌الدین منسوب است[۶۴] در نسخه‌های خطی معتبر دیوان‌کبیر نیست باری در دیوان خواجوی‌کرمانی چند مستزاد هست[۶۵] و این همه حاکی از آن است که مستزاد به‌هیچ وجه اختراعش

۶۲- کتاب حاضر موردبحث ۴۵/۲

۶۳- دیوان مسعود سعدسلمان، به‌تصحیح رشید یاسمی، تهران تیرماه ۱۳۱۸-۵۶۱.

۶۴- شمس‌الحقایق، منتخب دیوان شمس تبریزی ۱۹۹/

۶۵- دیوان اشعار خواجوکرمانی، به‌اهتمام و تصحیح احمد سهیلی خوانساری تهران ۳۵۳/۱۳۳۶، ۳۵۴، ایضا ۵۵۴،۵۲۴

مربوط به «زمانهای نسبتهً نزدیکتر» نیست اما درمورد مستزادهای معمول در اشعار مطبوعاتی می‌توان تصدیق کرد که این اشعار تاحد زیادی تحت تأثیر قالبهای مستزاد یغما و امثال او بوده‌اند.

آخرین بخش کتاب آقای آرین پور عنوان «تجدد» دارد و مؤلف در طی آن جریانهای تازه‌یی راکه درادبیات دوران بعداز مشروطیت روی می‌دهد بررسی می کند: رمان‌نویسی، داستان کوتاه و نمایشنامه‌نویسی، انجمنهای ادبی، و بالاخره مسألهٔ تجدد کـه منتهی می‌شود به‌نیما شاعر افسانه. اصل اندیشهٔ تجدد که حاصل برخورد با اروپا بود در آغاز نه‌فقط تا مدتهای‌طولانی شامل احوال وشئون‌مربوط به‌صنعت و اقتصاد بود و به‌حدود شریعت و اقتضای آن محدود می‌شد بلکه غالباً نیز درهمان‌حدود سطح زندگی ولوازم وضروریات مادی باقی می‌ماند و به‌معنویات نمی کشید. آن‌گونه‌که از سفرنامه‌ها وگزارشهای مسافران برمی‌آید ویك‌بار دیگر نیز بدان اشارت رفت غالب علاقه و کنجکاوی ایرانیانی که در اوایل عهد قاجار به‌خارجه می‌رفتند مصروف توجه به‌صنایع واختراعات غربی بود و احیاناً به‌طرز حکومت و آداب و رسوم، تفریح و معاشرت هم توجه می‌شد.

ادبیات وحکمت‌الهی ومسائل‌مربوط به‌اخلاق ومعنویات ازحوزهٔ کنجکاوی علمی تعداد معدودی طالبان علم کـه درین ایام به‌اروپا گسیل شدند خارج ماند[۶۶] درصورتی که علم مهندسی، طب، و صنایع مایهٔ اصلی کنجکاویها وپژوهشهای آنها بود. حتی نه شاعری مثل قاآنی که به‌موجب روایات می‌توانست مطالبی در زمینهٔ علم فلاحت ازفرانسوی به فارسی نقل کند به‌فکرترجمه کردن یك اثرادبی از زبان اروپایی افتاد نه شاهزاده معتمدالدولهٔ فرهاد میرزا که از زبان انگلیسی می‌توانست یك کتاب جغرافیا را به‌فارسی درآورد. ادب وشعر ایران هنوز درنظرقوم درچنان اوج اعتلایی بود کـه حتی تصور این نکته که بتوان چیزی از ادب قوم دیگر را

۶۶ــ کنت دوگوبینو (OP. Cit.I/149) خاطرنشان می‌کندکه رساله‌های معدود راجع به‌صنایع وعلوم‌که به‌وسیلهٔ استادان اروپایی عهد ناصری یا به‌اشارت آنها تدوین شده است تأثیری در جامعهٔ علمی ایران نکرد و فقط ایرانیها را درین اندیشه راسخ کرد که «اروپاییها بیشتر صنعتگران ماهرند و بیش از آن چیزی ندارند». سالها بعد میرزا ابوالحسن فروغی می‌نویسد: بعضی‌از آقایان بی‌التفات به‌معلومات اروپایی‌می‌فرمایند فرنگیها را درصنایع دستی است از حقیقت علم بیخبرند و فاقد این یگانه گوهر. اوراق مشوش ، ۱۳۳۰، بخش ضمائم /۱۲.

با آن مقایسه کرد غریب به‌نظر می‌رسید. ظاهراً اولین‌بار که چیزی از ادبیات واقعی و خالص اروپایی به‌فارسی نقل شد از نوع داستان و نمایشنامه بود و شعر اروپایی قدری دیرتر مورد توجه گشت: در دورهٔ مشروطیت ومخصوصاً به‌اهتمام میرزا یوسف خان اعتصام‌الملك. البته آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی هم از شعر اروپایی که آن را به‌همان لفظ فرانسوی «پوئزی»[67] می‌خواندند صحبت کرده بودند اما اولین نمونه‌های شعر اروپایی که آشکارا در آثار شاعران فارسی‌زبان انعکاس یافت مربوط بود به‌دوران نهضت مشروطه. بدین گونه درایران نیز مثل تمام‌شرق اسلامی پیش‌از آنکه درشعر تجددی به‌وجود آید دنیای ادب با سه‌نوع[68] تازه آشنایی‌یافت که هیچ‌یك از آنها درشمار انواع ادبی سابق نبود: روزنامه‌نویسی، داستان‌نویسی و نمایشنامه‌نویسی. دونوع اخیر هم درواقع ازتأثیر و نفوذ روزنامه‌نویسی به‌وجود آمد ودرجو بالنسبه آزاد صدر مشروطیت روزنامه‌نویسی نه فقط زبان واقعی افکار عمومی بود بلکه درعین‌حال تنها «تریبون» واقعی نقد ادبی نیز محسوب می‌شد.

با آنکه بعضی جراید «یومیه» مثل نوبهار و طوفان و شفق سرخ دربین سالها تأثیر قابل ملاحظه‌یی در ادبیات به‌جای نهادند آنچه مخصوصاً تأثیر قویتر داشت عبارت بود ازمجلات. از آن‌جمله مخصوصاً مجلهٔ بهار اعتصام‌الملك، مجلهٔ دانشکدهٔ ملك‌الشعرای بهار، مجلهٔ ارمغان وحید دستگردی، دورهٔ جدید مجلهٔ کاوه، و مجلهٔ ایرانشهر کاظم زاده درایجاد تحول ادبی تأثیر ونفوذی وسیعتر به‌دست آوردند.

دربین سایر مجلات این سالها همچون فرهنگ، ادب، وفا، آزادیستان، فرنگستان، و پارس که مؤلف یاد کرده است نام مجلهٔ علم وهنر در خور ذکر است که هرچند مثل غالب آنها دوام زیادی‌نداشت باز درجامعهٔ ادب آن‌روزگاران تأثیر قابل توجهی برجای نهاد. درحالی که مقارن این سالها اندیشهٔ نوعی انقلاب ادبی در اذهان وجود داشت نه شوق احتیاط‌آمیز جوانان «دانشکده» ممکن بود چنین انقلابی را تحقق‌دهد نه جسارت افراط‌آمیز ناشران «آزادیستان» می‌توانست شکل خاصی از آن را براذهان تحمیل نماید. مع‌هذا نفوذ اندیشه‌هایی که به‌وسیلهٔ این دو دسته مطرح می‌شد در زمینهای مستعد بعضی اذهان بذرهای مناسب افشاند.

67– Poesie 68– Genres

بعلاوه مجلهٔ بهار اعتصام‌الملك نفوذ قاطع و بارزی در آشنا کردن مستعدان با ادب اروپا و مخصوصاً با آثار امثال ویکتور هوگو، شیلر، تولستوی، ولتر، و شکسپیر داشت چنانکه دورهٔ جدید کاوه تأثیر قاطعی در ایجاد آشنایی با شیوه‌های علمی نقد ادبی و تتبعات تاریخی در اذهان اهل استعداد باقی گذاشت. در حالی که در مجله‌های متجددی مثل فرنگستان، ایرانشهر، و پارس قدمهای مؤثر در ایجاد آشنایی با ادب اروپایی برداشته می‌شد حتی در مجلات محافظه‌کاری مثل ارمغان هم گه‌گاه ترجمه‌هایی از آثار شاعران فرانسوی، ارمنی، وعرب انتشار می‌یافت.

دربارهٔ رمان نویسی، نوشتن داستانهای کوتاه، و نمایشنامه‌نویسی در همین کتاب چهارم که عنوان «تجدد» دارد مؤلف تتبعات دقیق کرده است و این هر سه نوع درواقع دنبالهٔ بحث راجع به‌جراید و مجلات است که وجود آنها خود یك عامل عمدهٔ پیدایش آن انواع است.

در پیدایش رمان فارسی تأثیر ترجمهٔ تلماك فنلون، کنت دومونت کریستو و سه تفنگدار الکساندر دوما، و اسرار پاریس اوژن‌سو، و امثال آنها به‌درستی یادآوری شده است. درمورد رمان تاریخی که مؤلف آن را «نتیجهٔ مستقیم کوششهای فرنگی(!) دارالفنون» می‌خواند[69] البته تأثیر جرجی زیدان را که اولین رمان تاریخی او به‌نام آخرین مملوك در ۱۸۹۲ میلادی انتشار یافت نباید نادیده گرفت.

درواقع محمدباقر میرزا خسروی که آقای آرین‌پور وی را «نویسندهٔ نخستین رمان تاریخی» ایران می‌خواند خود با آثار جرجی زیدان آشنایی داشت و یك رمان تاریخی او را هم که عذراء قریش نام داشت به‌فارسی نقل کرد. مع‌هذا رمان خسروی به‌نام شمس و طغرا صرفنظر از اسلوب بالنسبه متکلف آن، برسایر آثار مشابه خویش از جهات بسیار رجحان دارد. البته رمان تاریخی بعدها به‌وسیلهٔ موسی نثری، یحیی دولت‌آبادی، صنعتی‌زاده کرمانی، حیدرعلی کمالی، و رحیم‌زاده صفوی هم دنبال شد ــ اما بدون تکامل زیادی جز در آثار کمالی. دربین اولین رمانهای اجتماعی فارسی کتاب تهران مخوف مشفق کاظمی یك رمان پاورقی موفق بود که درست دریك هنگام مناسب (سالهای ۱۳۴۱ قمری) مسألهٔ زن را در جامعهٔ تحول جوی عهد مشروطه

۶۹ــ کتاب مورد بحث ۲/۲۳۸.

مطرح کرد و تأثیر بارزی درین زمینه باقی نهاد که به‌همین سبب در دنبال آن یك سلسله رمانهای پاورقی مدتها این مسأله را درمطبوعات فارسی دنبال کردند.

همچنین داستان کوتاه با مضمون اجتماعی و با لحن رئالیستی که از مدتها پیش به‌وسیلهٔ جلیل محمدقلی‌زاده نمونه‌های جالبی از آن در زبان ترکی اهل‌قفقاز عرضه گشته بود، در فارسی با انتشار یکی بود ویکی نبود سید محمد علی جمالزاده به‌وجود آمد و بعدها در آثار صادق هدایت کمال یافت. درمورد نمایشنامه نویسی آخوندزاده قدیمترین نمونه‌های شرقی آن را عرضه کرده بود، مؤلف درین دورهٔ «تجدد» از گروه‌های نمایشی و از ترجمه‌های فارسی تئاترهای اروپایی بحث می‌کند و مخصوصاً در باب آثار کمال‌الوزارهٔ محمودی، علی نوروز، و رضا کمال شهرزاد با تفصیل بیشتر سخن می گوید.

در حقیقت هرچند حاجی ریایی‌خان کمال‌الوزاره تاحدی معرف واقعی یك «تیپ» شد و نمایشنامهٔ جعفرخان علی‌نوروز هم جوابگوی یك مسألهٔ مهم اجتماعی عصر بود، هیچ‌یك‌ازین‌دو نویسنده نتوانست درایجاد نمایشنامهٔفارسی قدرت‌قریحه و هیجان رمانتیك رضا شهرزاد را عرضه کند.

در آخرین بخش کتاب تجدد اگر مؤلف باز بحثی را که در فصلهای پیش راجع به‌بهار، عشقی، عارف و ایرج داشت دنبال می کند ظاهراً برای آنست که تأثیر دگرگونیهای محیط را در شعر این شاعران نشان دهد. این تحول که درواقع ثمرهٔ انقلاب مشروطه و نهضتهای تجددجویی نسل پیش از انقلاب بود در دوران جنگ بین‌المللی اول به‌اوج رسید. یك تجلی آن احساسات آلمان دوستی بود که شعر ادیب پیشاوری را بعدها مورد طعن و استهزاء شدید احمد کسروی ساخت چنان‌که نظیر همین طرزفکر ادیب پیشاوری‌را مؤلف کتاب درشعر وحیددستگردی و محمود غنی‌زاده هم نشان می‌دهد و ادبیات دوران مهاجرت هم گه‌گاه چیزی از همین احساسات را ارائه می کند.

دربین‌این‌گونه شاعران عهدتجدد ملك‌الشعراءبهار برای‌قبول تأثیرمقتضیات تازه بیشك ازهمه مستعدتر بود. این تجدد هرچند درشعر بهار نیزگه‌گاه مثل آنچه درمورد حیدرعلی کمالی و حتی ادیب‌الممالك فراهانی صادق است بانوعی تلاش

برای اخذ مضامین اروپایی مقرون می‌شود اما بطور کلی غالباً همراه با اندیشهٔ ملیت و با فکر احیاء حس ملی است. تجدد و ملیت که بعضی صاحبنظران این عصر، از جمله ابوالحسن فروغی، از لزوم تعادل بین آنها صحبت می کردند[۷۰] درشعر بهار فکر آزادی را که تقریباً تمام دیوان بهار ستایش آن است مثل پلی کرده است بین حس ملیت و فکر تجدد و از همین روست که شعر بهار با همه تقیدی که شاعر به‌حفظ رسوم وسنن قدما دارد معرف عصر اوست یعنی عصری که روشنفکران واقعی آن، هم اخذ تمدن خارجی را به‌عنوان شرط اصلی امکان دوام و بقاء قومی لازم می‌شمرند هم حفظ واحیاء سنتها و مآثر ملی را واجب می‌دانند و تلفیق و جمع بین این هردو امر را فقط در سایهٔ آزادی- نوعی آزادی از آن‌گونه که باب‌ذوق وپسند طبقات بورژواست- می‌جویند. اگر دراین دوره مواردی هست که شعر صدای تمام یك ملت‌را منعکس می کند شعر بهارست چرا که‌عشقی وعارف نه شعر پاك‌وخالص دارند و نه شعرشان تمام جنبه‌های حیات قومی و ملی را منعکس می کند چنان که دربارهٔ ایرج‌هم روح تجدد آشکار هست اما شعر وی نه‌هدفهای قومی‌را دربردارد نه تمام جنبه‌های مختلف حیات ملی را منعکس می کند.

درمورد ایرج صرفنظر از ترجمهٔ زیبایی که از یك قطعهٔ معروف شیلر به‌نام «غواص» دارد (=شاه وجام)، شاید موفقترین آزمایش وی را درنقل‌مضمون شعر اروپایی به‌فارسی باید در منظومه زهره و منوچهر او جست. مؤلف کتاب مورد بحث حاضرچندفقره ازموارد شباهت بین این‌منظومهٔ مشهور ایرج واصل‌انگلیسی آن را- که‌منظومهٔ ونوس وادونیس شکسپیرست- ارائه می‌دهدواین نکته ارتباط‌منظومهٔ ایرج را با اصل انگلیسی نشان می‌دهد.

اما مسأله‌یی که درین‌مورد باقی‌می‌ماند این‌است که ایرج این‌منظومهٔ‌شکسپیر را از روی یك ترجمهٔ فرانسوی اقتباس کرده است یا احیاناً از یك ترجمهٔ عربی، فرانسوی یا فارسی؟ دراینکه از اصل انگلیسی نگرفته است‌گویا جای شك نباشد.

۷۰- ابوالحسن فروغی، ملیت وتجدد، طبع تهران، خردادماه ۱۳۰۹ فروغی درین رساله‌می‌کوشد نشان دهد بین تجدد تقلیدی‌که فراموشی ذات خویش وفناشدن در ذات سایرین باشد با ملیت‌که «عبارتست ازبستگی به‌استقلال و اسم و رسم واعتبار یا تفرد قوم وملت خود درمیان اقوام دیگر» تناقض هست وتجدد را نباید به‌این‌معنی‌که نزد بعضی تندروان معمول است‌گرفت.

اینکه ایرج، منوچهر را که جای ادونیس در قصهٔ شکسپیر ست یك صاحب‌منصب نظام نشان می‌دهد البته ممکن است حاکی از توجه و علاقه‌یی باشد که در عارف‌نامه‌نیز به‌مناسبت ذکر صاحب‌منصبهای کلنل به‌این‌گونه جوانهای مطبوع داشته است و به- دلربایی‌های آنها در رزم و بزم. اما این نکته که منوچهر برخلاف ادونیس به‌جای آنکه به‌شکار گراز برود به‌شکار میش می‌پردازد نشان این است که ایرج در آغاز کار خویش از پایان قصهٔ ادونیس شکسپیر اطلاع نداشته است و نمی‌دانسته است که چون قهرمان قصه می‌بایست به‌وسیلهٔ گراز هلاك شود شکار رفتن او هم در آغاز قصه به‌همین جانور می‌بایست باشد- نه مربوط به‌میش بیچارهٔ بی آزار.

مرحوم لطفعلی صورتگر وقتی به‌من گفت که ایرج منظومهٔ خود را از روی ترجمهٔ او و منحصراً از آنچه صورتگر در مجلهٔ سپیده دم چاپ کرده است باید نظم کرده باشد و حتی آن را درهمانجا که ترجمهٔ وی به‌سبب تعطیل مجله متوقف شد ناتمام گذاشته است. با آنکه من مکرر منظومهٔ ایرج را با این ترجمهٔ صورتگر که درواقع مقارن نظم زهره و منوچهر هم نشر شد مقایسه کرده‌ام، و حتی بین دو متن هم پاره‌یی موارد شباهت و قرابت نیز می‌توان یافت اینکه ایـرج مرجع دیگری جز همان ترجمه نداشته است برمن محقق نیست[۷۱].

بررسی مسألهٔ «تجدد» را مؤلف کتاب به‌بحث دربارهٔ نیما ختم می کند امـا بحث وی ازحدود «افسانهٔ نیما» تجاوز نمی کند واز نقشی که نیما به‌عنوان گشایندهٔ یك راه تازه در شعر امروز دارد سخن نمی‌گوید. شك نیست که محدودیتی کـه عنوان کتاب بروی تحمیل کرده است او را از ورود درین بحث باز داشته است اما حتی «افسانهٔ نیما» که بحث کتاب آقای آرین‌پور تقریباً با آن پایان می‌یابد در عصری که به‌وجود آمد جدیترین ابداع متجددانهٔ شعر فارسی محسوب می‌شد. این اثر نیمایوشیج که‌از جهات گونه‌گون یادآور قطعات «شب‌ها»ی آلفرد دوموسه‌بود، چیزی از روح رمانتیسم فرانسوی را با نوعی بینش عرفانی شرق درمی آمیخت و

۷۱- محمدعلی شهبازی دانشجوی دانشسرای عالی که سال گذشته به‌راهنمایی من مقایسه‌یی بین ترجمهٔ صورتگر در مجلهٔ سپیده دم و منظومهٔ ایرج کرده است این احتمال را که ایرج از ترجمهٔ صورتگر استفاده کرده باشد محقق می‌شمارد اما من این دعوی را تأیید نمی‌کنم.

برغم وضع ساده‌یی که داشت خیلی بیش از آثار دیگر متجددان آن زمان شعر فارسی را تکان داد. کسانی که در این منظومهٔ بیقید و سبکسار نیما سنگینی و وقار شعر سنتی فارسی را عرضهٔ تهدید یافتند تا مدتها حتی نسبت به‌وزن و شکل آن‌نیز خرده‌گیری می کردند درصورتی که وزن شعر بیسابقه نبود و قالبش هم پنج‌پاره‌یی است از نوع مسمط. البته سالها بعد، و در دوره‌یی که ادبیات آن در کتاب حاضر مورد بحث نیست نیما درامر «تجدد» دست به‌تجربه‌یی بالنسبه تازه زد که با وجود مخالفتهایی که هنوز نسبت به‌آن اظهار می‌شود در حد خود تجربه‌یی موفق بود. قسمتی ازین تجربه یعنی ایجاد وزن و قالبی ورای آنچه درشعر فارسی متداول‌بود قبل‌از او به‌وسیلهٔ لاهوتی، شمس کسمایی وتقی رفعت شروع شده بود و شاید این تجربه‌ها چیزی هم مدیون ورلن[۷۲]، رمبو[۷۳]، و مالارمه[۷۴] شاعران فرانسوی بود اما درواقع فقط جسارت و استقامت نیما بود که این شیوهٔ نو را بمثابهٔ ضرورتی‌قاطع در ادبیات ایران قبولاند.

بحث درباب این تجربهٔ تازه که تجدد ادبی را بعد از آنکه نزدیك نیم قرن از آغاز طرح آن می گذشت تا حد زیادی تحقق بخشید درین مقالهٔ من نمی‌تواند مطرح شود چرا که از حوزهٔ مسائل کتاب حاضر مورد بحث نیز خارج است اما تاجایی که باحدودمباحث این کتاب مربوط است این‌نکته درخوریادآوری است که سالهاحتی‌جستجوهایی نیز برای ابداع آنچه شعر هجایی خوانده می‌شد در جریان بود واز کسانی که درین زمینه‌تمرینهایی- در واقع نه چندان کامیاب- کرده بودند حاجی‌میرزایحیی دولت‌آبادی را می‌توان ذکر کرد. دولت‌آبادی قطعه‌هایی به‌نام «صبحدم» و«سبك تازه» درین زمینهٔ تازه عرضه کرد اما محتوی آنها مایهٔ شاعرانه نداشت و چنان‌کم تأثیر بود که ادیبان وقت آن را فقط به مسخره تلقی کردند[۷۵].

لاهوتی هم‌که بعدها این تجربه را ادامه داد با آنکه محتوی‌کلام او ازمایهٔ شاعرانه خالی نبود چندان توفیقی نیافت. تجددی که به‌وسیلهٔ نیما در دوره‌یی که

72– Verlaine, 73– Rimbaud
74– Mallarmé

۷۵– مثلا رجوع شود به مجلهٔ ارمغان سال پنجم شمارهٔ ۷–۵۸۴/۶

موضوع بحث کتاب حاضر نیست تحقق یافت شعرفارسی را در راه تازه‌یی انداخت که سرعت تحول آن با تحولی که شعرفارسی ازصبا تا نیما پیمود هیچ طرف نسبت نیست. درست است که آنچه شعر فارسی را از انحصار درگاه سلاطین و حکام بیرون آورد وبا زندگی عامه پیوند داد انقلاب مشروطیت و رواج روزنامه‌نویسی بود وحتی نثر فارسی هم از همین راه در خط تحول افتاد اما اقدام جسوزانهٔ نیما دریچهٔ تازه‌یی برشعر فارسی گشود که آن را خیلی بیش از آنچه عشقی و ایرج و بهار خواسته بودند جلو برد.

***

کتاب از صبا تا نیما برای آنکه تاریخ ادبی ایران در یك قرن ونیم اخیر تلقی شود البته کمبودهای بسیار دارد، مؤلف در بارهٔ تعدادی از نویسندگان وشاعران این دوران طولانی به‌سکوت یااجمال گراییده است، بعضی گرایش‌های فکری اواخر این دوره و از آنجمله گرایش به‌فرهنگ باستانی ایران و علاقه به‌پارسی نویسی را چنانکه باید در نظر نگرفته است، در بارهٔ عرفان و ادبیات دینی این دوره که حتی شامل مشاجرات مربوط به‌عقایدنیز بوده‌است وادبیات مربوط به‌نهضت بابیه بخش مفصلی از آن است وارد بحث نشده است، در مورد نقد وتاریخ و آنچه تتبعات تاریخی نام دارد خیلی به‌اجمال گراییده است، دربارهٔ ادبیات رایج در بین عامه و پیدایش آثاری مثل حملهٔ حیدری، امیرارسلان ونظایر آنها درین ادوار سخنی نگفته است و این‌همه، هرچند برای کتاب نقصی محسوب نمی‌شود اما «تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی» که شایددرحق‌چنین اثری لامحاله درحد خاصی صادق می‌توانست بود بدون غور درین مسائل و مسائل گونه‌گون دیگر تمام نخواهد بود. معهذا در آنچه عرضه شده است و باوجود سهوها و اشتباهاتی[۷۶] که البته درچنین تألیف جامعی اجتناب

۷۶– مثل این‌که یك‌جا فرهادمیرزا و اعتضادالسلطنه را «دوامیرزاده از فرزندان نایب‌السلطنه» می‌خواند(۲۲۷/۱) درحالی‌که اعتضادالسلطنه برادر نایب‌السلطنه‌بود نه ازفرزندان او. یا آنکه درمورد دیوان‌ادیب نیشابوری می‌نویسدکه «هنوز به‌چاپ نرسیده است» (۱۹/۲) درصورتی‌که این دیوان‌تحت‌عنوان لآلی مکنون به‌اهتمام عباس زرین‌قلم طبع شده است و یك جاازبیست مقالهٔ محمدقزوینی به‌عنوان‌بیست‌باب محمد قزوینی صحبت می‌کند (۳۱۸/۲). همچنین بعضی داوریهای مؤلف در باب شعرا مبهم و تاریك است و پاره‌یی تفسیرات لغوی وی راهم باید اصلاح کرد. درموردکتابنامه‌ها نیز می‌توان‌گفت باوجود جامعیت نسبی‌گه‌گاه شامل‌مراجع سطحی وکم اعتبارست.

ناپذیرست، مؤلف وسعت‌نظر و مایهٔ تتبعی نشان داده است که در بین معاصران ما فوق‌العاده کمیاب است و همین نکته اثر وی را در شمار آثار پرارج امروز قرار می‌دهد.

مردادماه ۱۳۵۱

IQBAL LIBRARY
UNIVERSITY OF KASHMIR

Acc. No. ________ Call No. ________

This book should be returned on or before the last date stamped.
Overdue charges will be levied under rules for each day if the book is kept beyond the date stamped above.
Books lost, defaced or injured in any way shall have to be replaced by the borrowers.

Help to keep this book fresh and clean

٤٩-١١

۴

اندیشه‌ها و یادداشتها

UN
Acc. No.
1. This
stam
2. Over
the b
3. Boo
repl

آیندهٔ شعر

در روزگار ما کسانی که بادیدهٔ تشویش واضطراب به‌آیندهٔ شعر می‌نگرند بسیارند. شاعران بی‌هنر کـه از رمز ابداع بیخبرند و جز تقلید آثار پیشینیان هنری ندارند وقتی با ناکامی مواجه می‌شوند آن را دلیل انحطاط شعر می‌شمرند. ادیبان محافظه کار که تجاوز ازحدود کهن را جایز نمی‌دانند وقتی با انواع واسالیب تازه روبه‌رو می‌گردند آنرا نمونهٔ تدنی ذوق تلقی می کنند. آنان که ترقیات شگرف علوم را با دیدهٔ شگفتی واعجاب می‌نگرند طبعاً در عصر اتم فاتحهٔ شعر را پیش خود خوانده‌اند. کسانی هم که به‌تقلید کانت و شیلر، هنر را به‌بازی گرفته و آنرا یکنوع سرگرمی کودکانه دانسته‌اند ناچار با این سؤال مواجه خواهند بود کـه آیا بالاخره روزی نخواهد رسید که جامعهٔ انسانی، قدم در مرحلهٔ بلوغ گذارد؟ در آن صـورت برای مردم آینده که با نظر واقفانه‌تر بدین جهان می‌نگرند، شعر چه لذتی خواهد داشت؟

این تشویش و نگرانی عبث ونابجاست، تا درجهان دلی و ذوقی هست شعر نخواهد مرد. مگر خود شعر جز تصویر زندگانی چیزدیگری هست؟ درین صورت تا زندگانی درجریانست شعر نیز باقی خواهد بود. ارنست رنان که از حیات شعر در آینده بکلی مأیوس است، قدری در بدبینی راه افراط پیموده است زیرا اگر با انقضاء دورهٔ قهرمانی قدیم دورهٔ حماسه وحماسه‌سرایی نیز به‌پایان رسیده است و اگر علم با اختراع تانك وبمب، امید پیدایش هومرها و ویرژیلهای آینده را مبدل به‌یأس کرده است افکار و اندیشه‌های جدید نیز پیدایش انواع و اسلوبهای تازه‌ای را ایجاب می کند. باری از آنجا که به‌اقتضای احوال اجتماعی، حوائج ذوقی انسان نیز تغییر می کند، دیگر نمی‌توان از آیندهٔ شعر نگران بود! نکته‌ای کـه هرگز از آن غافل نتوان بود قانون تطور و تکامل است که در شعر نیز مانند همهٔ امـور زندگانی

فرمانرواست اگر شعر چنان که گفته‌اند توصیف هنرمندانه‌ای از حیات آدمی است ناچار آن نیز مانند حیات دستخوش تغییر و تحول است و این تغییر و تحول هرگز وقفه ورکورد نـدارد. درواقع شعر ارکستر پرهیجانی است که در آن به‌قول هوگو، آواز طبیعت، با آواز آدمی و آواز حوادث بهم آمیخته‌است و تا روزی که این آواز-های سه‌گانه شنیده می‌شود این ارکستر بدیع نیز از نغمه‌سرایی و شورانگیزی باز نخواهد ایستاد.

برخی ساده‌دلان نیز از توسعهٔ روزافـزون علوم مادی بر آیندهٔ شعر هراسان گشته‌اند. عجب آنکه ارنست رنان نیز در این عقیده به‌جد اصرار می‌ورزد، به-عقیدهٔ وی تخیل و احساس که شعر و هنر از آن سرچشمه می‌گیرد، بزودی براثر توسعهٔ شگرف علوم، تحت‌الشعاع قوهٔ عاقله قرار خواهد گرفت و آن روز ناچار شعر وهنر محکوم به‌زوال خواهد بود! درین‌مورد لازم نیست گفته شود که تخیل و احساس برخلاف آنچه وی پنداشته از «قوهٔ‌عاقله» مطلقاً جدا نیست، همچنین‌بحث دراین نکته که اگر روزی در زندگانی درونی انسان تخیل و احساس ازمیان برود، زندگانی چه صورت خواهد یافت، ضرورت ندارد. فقط کافی است که ازنظر ماتیو آرنولد شاعر و نقاد انگلیسی، تفاوت علم و شعر را به‌خاطر آورد. وی می گوید و حق دارد که شعر نیز مانند علم تفسیر و ترجمهٔ امور این جهانست، اماتفسیری که علم می‌نماید هرگز آن لطیفهٔ نهانی را که شعر برای ما آشکار می کند دربرندارد. زیرا تفسیر و ترجمهٔ علم فقط، با یکی از قوای نفسانی، قوه عاقله مربوط است و شعر با همهٔ قوا سروکار دارد. وقوف برقضایای هیئت و نجوم هرگزمانع نخواهد شد کـه شما وقتی به‌آسمان می‌نگرید درخود احساس یك نوع اعجاب و شگفتی ننمایید و تمام‌اشعاری که دربارهٔ آسمان گفته شده‌است‌از این‌اعجاب مایه الهام گرفته! باری علم به‌قول کالریج از شگفتی واعجاب آغاز می‌شود وهم به‌شگفتی واعجاب خاتمه می‌یابد و درعین‌حال از همان شگفتی و اعجاب است که شعر وهنر به‌وجود می آید. کدام کشف علمی جدیدی است که راز مجهول تازه‌ای همراه خود نداشته باشد، درین صورت هرچه علوم توسعه یابد آفاق خیال نیزگشاده‌تر خواهد گشت. درعلم همواره یك جذبه و تحریك ابدی برای تحری حقایق وجود دارد و از این

تحریك ابدی به‌قول کالریج یك «شعر ابدی» لازم می آید.

کسانی که نهضتهای دموکراسی را از عوامل انحطاط شعر وهنر شمرده‌اند به‌خطا رفته واستدلال عجیبی کرده‌اند. گفته‌اند درین گونه‌نهضتها هدف‌غایی استقرار مساوات سیاسی و اقتصادیست که خواه‌ناخواه به‌تساوی فکری منتهی‌خواهد گشت. و برای حصول این تساوی بایستی سطح فکرنوابـغ و دواهی تا به‌درجه‌ای پایین آید که با سطح افکار مردم عادی برابر گردد و این تنزل خود هنر را خوار مایه و بیقدر خواهد کـرد. حتی امروز که هنوز جامعهٔ بشری فرسنگها از وصول به کمال مطلوب اینگونه آزادی به‌دوراست،چون تودهٔ مردم کم‌وبیش اهل‌سواد گشته‌ودر آثار ذوقی که‌بر آنان‌عرضه‌می‌شودبرای‌خودحق‌قضاوت‌قائلند،شاعران وهنرمندان‌ناچارند از اوج افکار خود فرود آیند و با نگارش تصنیفها و قصه‌هایی که با ذوق و سلیقه عام سازگاراست، سطح‌فکر خود را، تا درجهٔ ابتذال پایین آورند. این‌دلایل‌خیلی غریب به‌نظر می آیـد؛ مگر دموکراسی ساختمان مغز را هم تغییر می‌دهد و یا در کشورهایی مانند امریکا و شوروی که باتفاوت‌درنوع دموکراسی‌مظاهر و احوال حیات دگرگونه است هنرهای تازه و هنرمندان تازه‌ای پدید نیامده است. شاعر بیش ز هرچیز به‌آزادی نیازداردکه درحکومتهای دموکراسی برای‌وی بهترفراهم می‌شود و سپس‌استقلال‌فکرمی‌خواهدکه آن را نیز دررژیم‌های استبدادی نمی‌توان به دست آورد. درین صورت کـاملا خطاست که تصور شود توسعه نهضتهای دموکراسی مانع ترقی و کمال شعرخواهد بود.

هرگز دراوضاع واحوال‌جدید نمی‌توان برای اسلوبهای کهنه، محیط‌زندگی مساعدی یافت اما در هرمحیط تازه نیز اسباب تازه‌ای تجلی خواهدکرد. بنابراین آیندهٔ شعر، بررغم‌گمان بدبینان چندان تیره و مشکوك نیست.

خرداد ۱۳۲۵

آشتی با ادبیات

در روزگار حاضر مردم نسبت به‌ادبیات گذشته بیگانه‌اند و با این‌همه تبلیغات اغراق آمیز ادیبان. به‌این گنجینهٔ مفاخر و معالی اعتنایی ندارند. از این بی‌اعتنایی نباید متأسف بود اما این بیگانگی را نیز نمی‌توان اتفاقی شمرد.

اگر آنچه انسان از ادبیات می‌جوید، «معنی زندگی» باشد، مردم حق دارند ادبیات گذشته را فراموش کنند. مگر ادبیات گذشته جز دورنمایی از یك زندگی گذشته چیز دیگر یست؟ درین صورت نباید تعجب کرد که مردم امروز با آن بیگانه‌اند. هر کس که ذوق جمال‌پسند دارد از تماشای شاهکار یك استاد پیکرتراش لذت می‌برد و زیبایی آن را می‌ستاید اما هیچ هوشمندی را دیده‌اید که با یك پیکر بی‌جان مرمری، عشق‌بورزد؟ آن پیکر مومیایی که در تالار موزه به‌روی شما لبخند می‌زند، شما را غرق حیرت و تأمل و اعجاب می کند. آنرا زیبا می‌شمرید، اما درعین حال احساس می کنید که قرنهای دراز شمارا ازاو جدا می کند. خواه ازاین‌سخن‌خشنود شوید و خواه ناخشنود، ادبیات گذشته، مثل همهٔ آثار و مظاهر تمدن قدیم، مرده است و با جار و جنجال قلم نمی‌توان آن را از سر زنده کرد. باید برای زندگی تازه، ادبیات‌تازه‌ای دست‌و پا کرد. قراردادهای گذشته،سبکهای گذشته، انواع گذشته هیچکدام از اینها، امروز، با حوائج ذوقی ما، با مقتضیات اجتماعی ما، و با تحول فکری‌ما سازگار نیست. آیا شما که امروز مردی‌برومند وتناور هستید، هرگزهوس می کنید که جامهٔ زیبا و پرزرق و برق دوران کودکی را بپوشید ومیان همسالان با آن سرفراز باشید؟ بیشك اگر وقتی چنین آرزوی خام و کودکانه‌ای در ضمیر خود احساس کردید، با یك نیشخند عارفانه آن را ازلوح دل می‌زدایید زیرا یقین دارید این هوس جنون آمیز اگر روزی هم عملی گردد برای شما جز شرم و رسوایی

حاصلی ندارد.

ادبیات زیبا و باشکوه دیروز نیز، برای مردم امروز، شاید مانند همان جامهٔ کودکانه، زیبا و دلاویز باشد اما ناچار کوتاه و ناساز می‌نماید. باید این جامهٔ بدیع و لطیف را درمخزن یادگارهای گذشته، به‌دست خازن تاریخ سپرد وجامه‌ای به‌اندام خود جستجو کرد.

ادبیات گذشته، که روزی مظهرشور ونشاط زندگی بوده، امروزدیگرنمودار آن نیست. تاریخ مانند ورطهٔ ژرف و پهناوری، ادبیات را از زندگی جدا کرده است و آثاری که‌در گذشته‌نغمهٔ‌حیات به‌شمار می‌رفته‌است امروزمانندضجهٔ ناشناس و هولناکی‌است که درقبرستان‌نسلهای گذشته منعکس‌باشد. زندگی امروزما بازندگی پدران ما شباهتی ندارد. از این‌رو معنی این زندگی را نمی‌توان درادبیات گذشته، که مظهر زندگی پدران ماست، جستجو کرد. آنهاکه خود را برای زندگی‌امروزه آماده می کنند، نمی‌توانند ذوق و استعداد خود را، به‌سلیقهٔ گذشتگان بپرورند؛مگر فقط با تعالیم و افکار گذشته می‌توان مسائل دشوار تازه‌ای راکه تمدن جدید طرح کرده است پاسخ داد؟

روزی بود که «مسألهٔ» مردم عبارت بود از رابطهٔ امیر با رعیت، و اینکه هر یك از آنها باطرف دیگر چگونه باید سلوك کند؟ ادبیات می کوشید به این سؤال پاسخ دهد. کلیه ودمنه، سیاستنامه، قابوسنامه و ده‌ها کتاب دیگر، هریك با سبك و اسلوب خاص، اما همه با نتیجهٔ واحد ومشابه، این وظیفه را تعیین کردند و آداب سلوك و طرز رفتار،هریك از دوطرف‌را معلوم می‌نمودند*. روزی نیزمعمای‌روح وخدا ونشئهٔ عقبی‌اندیشهٔ‌مردم رامشغول کرده‌بود می‌پرسیدند هدف ومقصودزندگی چیست؟ کفر و ایمان و دوزخ وبهشت چه معنی دارد و تکلیف آدمی کدام است؟ آیا این روح علوی که «درتنگنای ماده» گرفتار گشته جاوید و ابدی است، یا پس‌از مرگ نابود وتباه می گردد ودرآن‌سوی گورنشئهٔ دیگری‌وجودندارد؟ ادبیات گذشته، به‌یاری دین وعرفان، سعی کرد به‌این پرسشها نیزپاسخ‌دهد. غزالی، سنایی،مولوی، حافظ وسعدی، وصدهاگوینده و نویسندهٔ دیگر، درین باب، هریك افسانه‌ای گفتند

* درینجا اندك دگرگونی صورت‌کنونی بیان را ازآنچه دراصل بوده است جدا می‌کند.

و خاموش شدند.

اما امروز مردم بامسائل تازه‌ای مواجه گشته‌اند- مسائلی که مولود اوضاع و احوال زندگی امروز است و هرگز به‌خاطر گذشتگان نگذشته است. گذشتگان فکر نمی‌کردند این‌همه فقر و جهل و گند، که زندگی را برای آنها تحمل‌ناپذیر کرده بود، مولود کدام عوامل است، ادبیات نیز برای طرح چنین مسأله‌ای ضرورتی نمی‌دید. گذشتگان نمی‌پرسیدند فرد درجامعه چه اثر دارد وطبقات اجتماعی چگونه نشأت یافته‌اند. ادبیات هم لازم نبود چنین معمایی را حل کند. گذشتگان مجبور نبودند دربارهٔ تأمین عدالت اجتماعی و یا استقرار صلح عمومی، عبث خیالبافی کنند. ادبیات هم بدون ضرورت درین باب نمی‌توانست اظهارنظر کند. اینها، که گذشتگان هرگز مورد توجه قرار ندادند، پرسشهایی هستند که مردم امروز ناچار می‌خواهند، پاسخهایی برای آنها بیابند.

روزی که ادبیات در پی حل این مسائل برآید و بکوشد که زندگانی امروزه مردم را معنی دهد کسانی که مدتهاست با ادبیات قهر کرده‌اند، بیشک آشتی خواهند نمود و ادبیات زنده و پرارج ایران هم خواهد توانست با ادبیات ملتهای بزرگ متمدن رقابت کند.

در چنان روزی نبوغ جهانگیر و هنرنمای ایرانی، شاهکارهایی به‌وجود خواهد آورد که آنها را بتوان در ردیف مآثر گذشته قرار داد. اما آیا کهنه‌پرستی و محافظه‌کاری مدعیان ادب، خواهد گذاشت که روزگار ما شاهد چنان‌روزی باشد؟

مهرماه ۱۳۲۵

دربارهٔ تأثیر شعر

مسأله تأثیر شعر در طبایع و نفوس مردم هم از لحاظ شناخت هنر و هم از نظر روانشناسی اهمیت بسیار دارد. در «وجود» این تأثیر جای تردید نیست. تاریخ ادبیات ملتهای جهان شواهد ارزنده‌ای دربن باب عرضه می کند.

جاحظ می گوید که در نزد امم باستانی شاعران بیشتر از هرطبقهٔ دیگر زمام عقل و عواطف مردم را دردست داشته‌اند[1]. زندگی اعراب در دورهٔ جاهلیت این قول جاحظ راتأیید می کند. بساکه نیروی معنوی‌شعر توانسته است مردم‌افسرده‌ای را به‌هیجان آورد و به‌طلب حق و افتخار انگیزد یا خشم و التهاب مردم خشمناکی را فرونشاند و آنان را برامش و آشتی وادارد.

داستان «اعشی» و قصیده‌ای که دربارهٔ میزبان خود «محلق» گفت در تاریخ ادب عرب شهرت دارد. گفته‌اند که شعراعشی درستایش محلق چنان‌شهرت یافت که مرد ساده و بینوایی را که جز ماده شتری هیچ خواستهٔ نداشت توانگر کرد و خواهران اوراکه سالها درخانهٔ‌برادر مانده‌بودند به‌شوهر داد[2]. نیز قصیدهٔ«فاضحه» جریر و هجوراعی‌الابل ازنیروی شگرف شعر در اذهان ونفوس حکایت می کند. نوشته‌اند که یکی‌از ابیات آن قصیده چنان مایهٔ خواری و رسوایی قبیلهٔ راعی‌الابل گشت که سالها قبیلهٔ مزبور نتوانست خود راآز ننگ آن برهاند[3]. درتاریخ یونان نیز از این حوادث بسیار بوده است. سیسرو[4] خطیب معروف رومی روایت کرده

۱- البیان و التبیین، ج ۱، ص ۱۷۰

۲- العمده فی صناعة‌الشعر ونقده، ابن‌رشیق‌قیروانی، ج ۱، ص ۲۵ــ و نیز اغانی ابوالفرج. رك. منتخب اغانی ص ۷۳

۳- العمده، ج ۱، ص۲۶- والاغانی رك منتخب اغانی، ص ۶۵

4– Cicero

است که سوفوکلس یونانی تا پایان عمر به‌نگارش تراژدی می‌پرداخت. «چون اشتغال بدین کار اورا از وظایف خویش باز می‌داشت پسرانش ازاو به‌قاضی‌شکایت بردند. همان‌گونه‌که قانون ما پدرانی راکه درست از عهدهٔ ادارهٔ اموال خویش‌بر نمی‌آیند ازتصرف دراموال منع می کند آنهانیز درصدد برآمدندکه‌پدر را بتهمت اختلال عقل به‌حکم قضاة ازتصرف درمال خویش باز دارند. گویندکه سوفوکلس پیر، قطعهٔ اودیپوس[5] راکه تازه از نظم آن فراغت یافته بود درپیشگاه قاضیان فرو خواند... و از شنیدن آن داوران او را از تعقیب و محاکمه معاف داشتند[6].»

درادبیات ما نیزاز این‌گونه‌تأثیرداستانهای بسیار نقل شده‌است. قصهٔ‌احمد‌بن‌عبدالله خجستانی و شعر معروف حنظلهٔ بادغیسی، که نظایر آن درکتابهای ادب بسیار است نمونهٔ بارزی از این تأثیر را به‌دست می‌دهد:[7]

بسیار بوده است که به‌یك بیت‌عظائم امورساخته شده است... وضغائن موروث به‌مودت و محبت بدل شده، و برعکس بسی بوده‌است‌که یك‌بیت موجب اثارت فتنه‌های‌بزرگ شده است وسبب اراقت خونهای خطیر گشته.[8] »

درواقع صنعت بارز شعر را خیال‌انگیزی آن دانسته‌اند و همین خاصیت است‌که شعر را به‌موجب آن صناعتی دانسته‌اندکه:

شاعربدان صناعت... معنی خرد را بزرك‌گرداند و معنی بزرگ را خرد... وبه‌ایهام قوتهای غضبانی و شهوانی را برانگیزد تا بدان ایهام طباع را انقباضی و انبساطی بود و امور عظام را درنظام عالم سبب شود[9] »

بدین گونه، از دیرباز شعر را وسیله‌ای برای تهییج عواطف و اذهان تلقی می‌کرده‌اند. کاهنان، جادوگران، وپیام‌آوران نیزآن را برای تسخیر قلوب پیروان خویش وسیلهٔ مناسبی می‌دانسته‌اند. ازسرودهای دینی کاهنان مصروبابل تاگاثه‌های زرتشت و منظومه‌های «عهد قدیم» همه‌جا هدف و غایت گویندگان آن بوده است که شعر را چون وسیله‌یی جهت تحریك و تهییج مردم به‌کار برند.

صوفیان مخصوصاً بیشتر از سایر فرقه‌ها متوجه قدرت این تأثیر بوده‌اند.

5- Oedipus

6- Azlnere et Suran, *Auteurs Grecs et Latins*, Paris, 1926. Part II P 70,

۷- چهارمقاله چاپ قزوینی،مقالهٔ دوم

۸- المعجم شمس‌قیس، چاپ بیروت،ص ۴۲۳

۹- چهار مقاله طبع لیدن، ص ۲۶